سلطان العميري

تدعيم الفكر الإسلامي





تدعيم الفكر الإسلامي

هذه نخبة مختارة من الأبحاث والمقالات المطولة التي نشرتها خلال السنوات الماضية، يجمعها كلها رابط واحد أساسي وهي أنها لبنة في بناء الفكر الإسلامي تشد دعائمه، وتساهم بجهد المقل في تثبيت أركانه، وتحاول أن تقدم أنموذجا للطرح العلمي الذي يستأنف الجهود السابقة لعلماء الأمة ومفكريها عبر القرون، والتي تؤكد فعالية الأصول الاستدلالية للإسلام وقدرتها على معالجة الإشكاليات الثقافية والحضارية مهما تغيرت الأزمنة وتبدلت الأمكنة..

ولا ينقص هذه المعالجة سوى بذل كل ما يمكن من الفعالية الاجتهادية الشرعية والفكرية، وتلك هي مسؤولية الباحثين الذين يتشرفون بانتمائهم لهذا الدين العظيم.

سلطان العميري



تدعيم الفكر الإسلامي



• اسم الكتاب:



• اسم المؤلف: سلطان العميري.

• الإيداع القانوني: (٢١٤٤) / ٢٠١٤م.

• قياس الصفحة: (١٧ × ٢٤).

الطبعة الأولى

(١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م)



مركز تفكر للبحوث والدراسات

هاتف: ٠٠٢-٠١١١٤٢٢٦٤٠٤ / ٠٠٢-٠١٠٩٠٨٢٦١٦٤

بريد إلكتروني: tfakkor@gmail.com

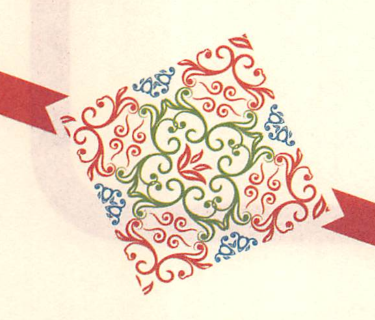
الموقع: www.tfakkor.com



تدعيم الفكر الإسلامي

تأليف

سلطان العميري





بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

❁ ❁ ❁

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (٧٠) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠، ٧١].

أما بعد:

فهذه نخبة مختارة من الأبحاث والمقالات المطولة التي نشرتها خلال السنوات الماضية، يجمعها كلها رابط واحد أساسي وهي أنها لبنة في بناء الفكر الإسلامي تشد دعائمه وتساهم بجهد المُقل في تثبيت أركانه، وتحاول أن تقدم أنموذجًا للطرح العلمي الذي يستأنف الجهود السابقة لعلماء الأمة

ومفكريها عبر القرون، والتي تؤكد فعالية الأصول الاستدلالية للإسلام وقدرتها على معالجة الإشكاليات الثقافية والحضارية مهما تغيرت الأزمنة وتبدلت الأمكنة، ولا ينقص هذه المعالجة سوى بذل كل ما يمكن من الفعالية الاجتهادية الشرعية والفكرية، وتلك هي مسؤولية الباحثين الذين يتشرفون بانتمائهم لهذا الدين العظيم.

وكتب

سلطان العميري



المَخْزُونُ الْفَلْسَفِيُّ فِي الإِسْلَامِ

وَضَرُورَةُ التَّنْقِيبِ

مَـدْخَـلْ

- من أهم الصفات الجوهريَّة التي يُؤكِّدها واقعُ الشريعة الإسلاميَّة وطبيعة تشريعاتها: «صفة الشمول والاستغراق»، فقد استوعبت المنظومة الإسلاميَّةُ كلَّ التفاصيل المُتعلِّقة بحياة الإنسان، وشملت ما يتعلَّق بأكله، وشربه، ونومه، وبيعه، وشرائه، ونكاحه، وصداقته، وأحكام دابته ومركبه، وغيرها من دقائق التفاصيل، وهذا الشمول داخل في معنى الكمال الذي وصف الله به الإسلام في قوله -تعالى-: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٣].

ومن المُستبعد - عقلًا - أن تتعهَّد الشريعة الإسلاميَّة بتقديم رؤية خاصَّة بها في تلك التفاصيل الحياتية، ثُمَّ لا تُقدِّم رؤية خاصة بها فيما يتعلَّق بما هو أقوى وأخطر، وأكثر عُمقًا في حياة البشر، كقضية الوجود، والمعرفة ومنهجها، والأخلاق وأسسها، وحقيقة الإنسان والكون، ومنزلة الإنسان فيه وعَلاقته به، وهذه هي أهم القضايا التي تُشكِّل بنية علم الفلسفة.

إنَّ دينا يتكفَّل بتنظيم حياة الإنسان، وتقديم الخارطة التي تجعلها محققة لأكبر قدر من الوظيفة الكُبرى التي وُجد من أجلها، وهي وظيفة التعبد لله والخضوع له، ويجعلُها في الوقت نفسه مصطبغة بالصبغة الخاصَّة بالإسلام،

إنَّ دينًا يتكفَّل بذلك لا بُدَّ أن يقوم بتقديم رؤية خاصة به فيما يتعلَّق بالقضايا المحورية التي هي أكثر التصاقًا بوظيفة العبودية، وأعمق أثرًا فيها، ويجعلها مصطبغة بالصبغة الخاصَّة به.

وإذا كان دين الإسلام جاء ليضبط حياة الإنسان، ويدلها على الرشد والكمال، ويقوم بتصحيح كلِّ الأخطاء التي تُؤدِّي بها إلى الانحراف على الرُّشد؛ فإنَّ من أولى الأمور التي يجب أن يهتم بها قضيةُ الوجود والمعرفة، والأخلاق، وحقيقة الإنسان، وعَلاقته بالكون؛ لأنَّ هذه الأمور من أكثر ما يُؤدِّي صلاحها، ووضوح الرؤية فيها إلى الرشد والكمال، ومن أكثر ما يُؤدِّي فسادها إلى الانحراف والبعد عن الرشد.

وإذا كان يجب علينا - نحن المسلمين - أن نبحث عن الرؤية الخاصة بالإسلام في تلك التفاصيل، وأن نُؤكِّد عليها، ونحافظ على معالمها ورسومها، وألَّا نقبل بأيِّ انحراف عنها؛ فإنَّه يجب علينا وجوبًا أوكد وأشد أن نبحث عن الرؤية الخاصَّة بالإسلام في قضية الوجود والمعرفة، والأخلاق، والإنسان، والكون، وأن نُؤكِّد عليها ونحافظ على معالمها ورسومها، وألَّا نقبل بأيِّ انحرافٍ عنها؛ حيث إنَّ هذه القضايا أعمق أثرًا وأخطرُ بُعدًا في تسيير حياة الإنسان وتحديد مسالكها.



الفلسفةُ كمصطلحٍ وافدٍ

معلوم بداهةً أنَّ مُصطلح الفلسفة ليس مصطلحًا شرعيًّا، ولا هو مصطلح لغوي أصيل، وإنَّما هو لفظ مُعرَّب عن كلمة يُونانية مُركَّبة من جزئين: «فيلو - سوفيا»، وتعني: محب الحكمة، وقد وقعت نفرة شديدة من هذا المصطلح نتيجة للسُّمعة السيئة التي التصقت به منذ نشأته الأولى، ونتيجة للحمولات المعرفية المخالفة لقطعيات الإسلام التي اندرجت تحته، ولأجل هذا بات عدد من الباحثين يتوجَّس كثيرًا من استعماله، وربما يصل إلى حدِّ المنع منه.

وإذا نحن طبَّقنا عليه قاعدة استعمال المصطلحات الوضعية - التي يضعها البشر -؛ فإنَّه يُمكننا أن نصل إلى موقف مقارب ومعتدل، وقاعدة المصطلحات الوضعية تقوم على أنَّ العبرة في استعمال المصطلح راجعة إلى مضمونه، وعدم مزاحمته للمصلح الشرعي، فإذا كان مضمونه الظاهر منه مقبولًا، وليس مخالفًا للشريعة، ولم يُزاحَم به مصطلح شرعي مستقرٌّ؛ فإنَّه - والحالة هذه - يجوزُ استعماله والأخذ به، وإذا كان مضمونه الظاهر منه مُخالفًا للشريعة، أو وقعت به المزاحمة للمصطلح الشرعي؛ فإنه - والحالة هذه - لا يجوزُ استعماله.

وبناءً عليه: فإنَّ مصطلح الفلسفة إذا تضمَّن معنًى مُوافقًا للشريعة، ولم

يُزاحَم به مصطلح شرعي ثابت؛ فاستعماله مقبول، ويجوز الأخذ به، ويزيد من وجاهة هذا التأصيل ويقويه ما جاء عن الإمام أحمد أنَّه قال: «الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والمعاني، والفقه»[1].

ولكن مع التسليم بإمكانية القبول بمصطلح الفلسفة: إلَّا أنِّي لستُ متحمِّسًا لاعتماده في الاستعمال؛ لأنَّه لا يزال مُحمَّلًا بحمولات ثقيلة ومتناقضة، ولا بد لنا أن نبحث عن مصطلحٍ آخر يكون سالمًا من تلك الحمولات، ومُحقِّقًا لأكبر قدر من الرؤية الإسلامية، ومن المصطلحات المرشحة: «علم التفكير الإسلامي، أو علم الحكمة الإسلامية».



(١) «سير أعلام النبلاء»، الذهبي: (١٠/ ٨١).

علمُ الفلسفةِ في المجالِ الإسلاميِّ .. وسوءُ النشأةِ

قدَّر الله أن تكون نشأة علم الفلسفة في المجال الإسلامي نشأةً مختلفةً عن سائر العلوم الأخرى، فقد ظهر اسم الفلسفة عبر بوَّابة التراث اليوناني، وتشكَّلت معالمه ومقالاته عن طريق الاعتماد شبه التام على النقل عن الأمة اليونانية الوثنية، وتسبَّب ذلك في أن يتبنَّى كثيرٌ من المشتغلين بالفلسفة في المجال الإسلام مقالاتٍ ونظرياتٍ تُخالِف قطعيَّاتِ الشريعة، وتناقض أصولَه الكُبرى تناقضًا بيِّنًا، وتوغَّلت تلك المادة المُستعارة من الأمم الوثنية حتى أضحت المُمثِّل الأبرز والأوضح للفكر الفسلفي، وباتت هي المقصودة بالفلسفة عند الإطلاق!

وهذه الحالة المناقضة لأصول الإسلام أحدثت ردَّة فعل عنيفة ضد الفلسفة بكل مشمولاتها: اسمها، وعلومها، وقضاياها، ومسارها المعرفي والفكري، وتتالت مقالات الفقهاء في التحذير من الفلسفة والتنفير منها، ووصل الحال إلى إصدار فتاوى التحريم والتجريم.

ومن أكبر السلبيات المنهجية لهذه النشأة السيئة: هو أن انصرفت الجهود عن بناء علم إسلامي قائم بنفسه يتخصَّص في دراسة القضايا الفلسفية الكُبرى: كـ«قضية الوجود وأنواعها وأحكامها، وقضية المعرفة ومصادرها

وطبيعتها ومنهجها، وقضية الإنسان وحقيقته وطبيعته، وقضية الأخلاق وأصولها، وقضية الكون وطبيعتها».

وأصبحت أكثر الجهود المبذولة مُتوجِّهة بشكل أساسي نحو: «إبطال مقالات الفلاسفة، والسعي إلى تقويض مشروعهم»، وأُهملت الدراسات البنائية التي تسعى إلى دراسة المخزون الفلسفي التي تضمنته النصوص الشرعية، وتراث الصحابة ومَن جاء بعدهم من علماء الإسلام، ولم تعطَ حقَّها من البحث والتنقيب والتحليل، واستمر الحال إلى عصرنا الحاضر، حتى إنَّ بعض جامعاتنا حين توجَّهت إلى إقرار مادة تدرس الفلسفة، قرَّرت مادة على طلاب البكالوريوس والماجستير والدكتوراه بعنوان: «نقد الفلسفة»، وكان الأولى، بل الأوجب أن تُقرِّر مادة تُعنى ببناء الرؤية الإسلامية حول قضايا الفلسفة وتُحدِّد معالمها ورسومها، سواء سميت بالفلسفة الإسلامية أم بغيرها، فالشباب المسلم الآن في حاجة ماسَّة إلى معرفة الرؤية الإسلامية المتكاملة عن تلك القضايا أكثر من حاجته إلى معرفة ما في رؤى الآخرين من خللٍ منهجي ومعرفي.

ولا بُدَّ من التأكيد على أنَّ الحديث هنا هو عن تأسيس علمٍ خاصٍّ يُعنى بدراسة القضايا الأساسية في المجال الفلسفي، بناءً على الرؤية الكُلِّيَّة لدين الإسلام، وليس المراد الحديث عن الكلام المتناثر هنا وهناك عن تلك القضايا، فهذا الكلام المتناثر قد وُجد في كلام علماء الإسلام كثيرًا، ولكنَّه في النهاية لا يُكوِّن علمًا خاصًّا ولا رؤية محددة نستطيع بمجردها أن نخرجها للعالم ونـدافع بها المشاريع الأخرى.

الفلسفةُ الإسلاميَّةُ بين الوجودِ والعدمِ

• أثيرت في العصر الحديث قضية شهيرة، وهي: هل هناك فلسفة إسلامية، أم لا؟!

وقد اختلفت فيها مواقف الباحثين كثيرًا، فمنهم مَن تبنَّى القول بأنَّه ليس هناك فلسفة إسلامية، وأنَّ غاية ما وُجد في المجال الإسلامي إنَّما هو نقل وترجمة حرفية عن الفلسفة اليونانية وغيرها، ومنهم مَن ذهب إلى إثبات وجودٍ خاصٍّ للفلسفة الإسلامية، وإثبات أنَّها فلسفة نمت وترعرعت في أحضان الثقافة الإسلامية، واختلف أصحاب هذا الموقف في تحديد التسمية المناسبة لها، فمنهم من سمَّاها الفلسفة الإسلامية، ومنهم من اختار أن يسميها الفلسفة العربية.

وقد استند أصحاب الموقف الثاني إلى مستندات عديدة، ومن أقوى مستنداتهم: الارتكاز إلى ما أنتجه الفلاسفة المشهورون في الفكر الإسلامية، ومن أشهرهم: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، بحجة أنَّ ما أنتجه هؤلاء يمثل صورة الفلسفة الإسلامية.

• وحتى نخرج في هذه القضية برؤية ناضجة ومقاربة للحقيقة؛ فإنَّه لا بُدَّ أن نفرِّق بين مستويين:

- **الأول**: الحديث عن الفلسفة من حيث التصوراتُ والمفاهيم، فلا شَكَّ أنَّ هناك فلسفة إسلامية، ولا ريب أنَّ دين الإسلام يتضمَّن مواقف خاصَّة به في القضايا الأساسية المكوِّنة لعلم الفلسفة.

- **الثاني**: الحديث عن الفلسفة كعلم مستقلٍّ وقائم بنفسه، فعلى هذا المستوى فما هو موجود في التاريخ الإسلامي لا يُمثِّل الفلسفة الإسلامية، ولا يُعبِّر عن مضمونها وروحها، ولا مسارها المعرفي.

فما يُعرف بعلم الفلسفة في التاريخ الإسلامي - وخاصَّة ما أنتجه الثلاثي الشهير: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد - لا يصحُّ جعله مُمثِّلًا لحقيقة الفلسفة الإسلامية، ولا مُعبِّرًا عن ماهية المخزون الفلسفي في النصوص الشرعية.

● **ويدلُّ على هذا ثلاثة أدلة، وهي:**

- **الدليل الأول**: إنَّ أولئك النفر تبنَّوا نظرياتٍ كثيرةً تُخالف أصول الإسلام، وتُناقض مبادئه، وقد بلغت العشرات، **ومن أشهرها**: مسألة قِدم العالم، ومسألة إنكار عِلم الله بالجزئيات، ومسألة إنكار بعث الله للأجساد، ومسألة إنكار الصفات الإلهية، ومسألة إنكار حقيقة النبوة.

وقد سعوا جاهدين في أن يُبيِّنُوا أنَّ موقفهم ليس مُخالفًا لحقيقة ما جاء به الإسلام، ولكن منتهى قولهم - حتى بعد التعديل والتوضيح - هو المناقضة لقطعيات الدين الظاهرة.

فإذا كان حال فلسفتهم كذلك، فكيف تكون مُمثِّلة للفلسفة التي جاء بها الإسلام، ومُعبِّرة عن حقيقتها؟!!

- **الدليل الثاني**: إنَّ أولئك الفلاسفة يُعدِّون الشريعة مُتأخِّرة عن الفلسفة

في منزلة العلم، ويذهبون إلى أنَّها ليست طريقًا لبناء المعارف البرهانية، فالفارابي صرَّح بأنَّ الشريعة مُتأخِّرة عن الفلسفة في منزلة العلوم التي تدعوا إليه، وفي طريقة بناء تصوراتها؛ لأنَّها تعتمد على التخييل والتقريب، والتشبيه في بيان حقائقها، ولا تعتمد على البرهان، ولأنَّها تتوجَّه من حيث الأصلُ إلى الجمهور بالأساليب التي تناسبهم، ولا تخاطب الخاصَّة الذين هم الفلاسفة[1].

وأمَّا ابن سينا؛ فإنَّه صرَّح بأنَّ أمر الشرع: «ينبغي أن يعمل فيه بقانون واحد وهو: أنَّ الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يُراد بها خطاب الجهور كافة»، وأكَّد على أنَّ ما كان مُتوجِّهًا إلى الجمهور؛ فإنَّه يعتمد على الأساليب الخطابية التشبيهية التقريبية، ولهذا كان «التوحيد تشبيه كله»[2].

وأمَّا ابن رشد؛ فإنَّ موقفه يتصف بالغموض والتردد بين الاحتمالات، ولكن الذي يدلُّ عليه مجمل كلامه: أنَّ الفلسفة لا تُستمد من الدين، وأنَّ كثيرًا من ظواهر نصوص الشريعة لا تلزم الخاصَّة، وإنَّما يجب الأخذ بظواهرها على الجمهور والعامة فقط، وأكَّد على أنَّ نصوص الشريعة إذا خالفت البرهان - قضايا الفلسفة -؛ فإنَّه يجب تأويلها وصرفها عن ظاهرها[3].

ومن خلال التحليل السابق؛ فإنَّه يظهر بجلاء أنَّ محصل ما ينتهي إليه

---

(1) انظر: الحروف، الفارابي (١٣٠-١٣٣).
(2) الأضحوية، ابن سينا (٤٤).
(3) انظر: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد (١٠٩-١١٠).

موقف أولئك الفلاسفة: أنَّ الشريعة ليست مصدرًا من مصادر الفلسفة، ولا هي منبعًا من منابعه، وإنَّما هي قرينة للفلسفة، بل هي متأخرة عنها، وأنَّ الفلسفة صنو للشريعة، وربُّما تؤول إذا وقعت المخالفة بينهما.

فإذا كان الأمر كذلك؛ فكيف تكون تلك الفلسفة مُمثِّلة لروح الفلسفة الإسلامية، ومُبيِّنة لحقيقتها، وهم يعدونها أعلى منها مقامًا وثبوتًا؟!

- **الدليل الثالث**: تأكيدهم على أنَّهم مُتَّبعون لفلاسفة اليونان - وخاصة أرسطو - وعلى أنَّ ما جاء عن أولئك الفلاسفة يُمثِّل قمة النضج الفسلفي وأنصح صوره، **وقد صرَّح الفارابي بأنَّ**: «الفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونان»[1].

وأما ابن سينا؛ فإنَّه يرى أنَّ أرسطو قد بلغ درجة من الفلسفة لم يصل إليها أحد قبله ولا بعده وأنَّه «يحقُّ على من بعده أن يلموا شعثه ويرموا ثلما يجدونه فيما بناه، ويُفرِّعوا أصولًا أعطاها»[2]، وقد طبق ذلك بنفسه؛ فكان أنضج وآخر صورة قدمها من الفلسفة مواقف في جملتها لما جاء عن أرسطو مقتف فيها أثره.

وأما ابن رشد؛ فقد وصل إلى أقبح صورة يُمكن أن يصل إليها المقلدون، فقد بالغ في اتباعه لمقالات أرسطو، وأنفق فيها عمره، وبالغ في وصف أسطو بالأوصاف العظيمة، **حيث يقول**: «ما أعجب شأن هذا الرجل، وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية، حتى كأنَّه الذي أبرزته العناية الإلهية؛ لتوقفنا - معشر الناس - على وجود الكمال الأقصى في النوع

---

(١) الحروف، الفارابي (١٥٩).

(٢) منطق المشرقيين، ابن سينا (٢).

الإنساني»، ويرى أنَّه ليس للبشر مجالٌ إلا الاختلاف في فهم أرائه فقط، فيقول: «أرسطو هو أصل كلِّ فلسفة، ولا يُمكن الاختلاف في غير تفسير أقوله، وفي النتائج التي تستخرج منها»[1].

وعلى تأكيد تبعية هؤلاء وغيرهم للفلسفة اليونانية تتابع عددٌ من المهتمين بالشأن السلفي في العالم الإسلام، ومن أبرز هؤلاء ابن تيمية، حيث يقول: «مذهب الفلاسفة الذين نصره الفارابي وابن سينا وأمثالهما، كالسهروردي المقتول على الزندقة، وكأبي بكر بن الصائغ، وابن رشد الحفيد هو مذهب المشَّائين أتباع أرسطو صاحب المنطق، وهو الذي يذكره الغزالي في كتاب مقاصد الفلاسفة وعليه رد في التهافت»[2].

ويقول الشهرستاني بعد أن سرد قائمة طويلة من المشتغلين بالفلسفة في التاريخ الإسلامي: «وإنَّما علَّامة القوم: أبو علي، الحسين بن عبد الله ابن سينا، قد سلكوا كلهم طريقة أرسطو، في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة رُبَّما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين»[3].

ويقول القفطي: «وأقرب الجماعة حالًا فِي تفهيم مقاصده - أرسطو - فِي كلامه الفارابي أبو نصر وابن سينا، فإنَّهما دقَّقَا وحقَّقَا، فحملَا علمه عَلَى الوجه المقصود، وأعذبا منه، لوارده مهله المورود، ووافقاه عَلَى شيء من أصوله»[4].

---

(١) انظر في توثيق هذه المقالات: الحد الأرسطي، أصوله الفلسفية وآثاره العلمية، للباحث (٤٠٤).

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيمية (٣٣٥).

(٣) الملل والنحل، الشهرستاني (٤٩٠).

(٤) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي (٤٦).

- فالكلام السابق يُؤكِّد على أنَّ أولئك النفر مُقلِّدون من حيث الأصل لليونان في فلسفتهم ومتبعون لهم في نظرياتهم، فكيف يكونون مع ذلك ممثلين لروح الفلسفة الإسلامية معبرين عنها؟!!



البحثُ الفلسفيُّ ... والاختصاصُ الإسلاميُّ

من الأمور المميزة لعلم الفلسفة كثرة الاختلاف والتنوع بين مدارسه، فما من قضية من قضاياه الأساسية إلَّا وفيها أنواع من المقالات، وأصناف من النظريات، وهذه حقيقة مُؤكَّدة حتى جعلها بعض الباحثين صفة ملازمة لعلم الفلسفة لا تنفك عنه.

ومن أقوى الأسباب التي كانت وراء ذلك: الاختلاف في المرجعيات الدينية والأصول والتنوع في النظر إلى الأصول المنهجية التي تحكم المعرفة وتحدد مسارها، والتناقض في الغايات التي تروم كلٌّ مدرسة إلى تحقيقها، والأهداف التي تجتهد في بلوغها، ونتيجة لذلك خرج لنا ذلك الكمُّ الهائل من المدارس والاتجاهات الفلسفية المتصارعة في تاريخ علم الفلسفة.

ولا شَكَّ أنَّ الإسلام له أصول دينية خاصَّة تتعلَّق بنشأة الوجود، وبدايته، ونهايته تختلف عن الأصول الوثنية التي تقوم عليها جلُّ المدارس الفلسفية المشهورة، وله نظرة إلى الكون، وغايات وأهداف تختص به دون غيره من المناهج والتصورات الأخرى.

وهذه الاختصاصات المتعددة تُوجب بالضرورة أن تكوِّن الفلسفة المنبثقة من الإسلام مختلفة عن غيرها من الفلسفات الأخرى، ومتميزة عنها

في طبيعتها، وموضوعاتها، ومساراتها، ومجالاتها، وغاياتها.

ولكنَّ الكلام السابق لا يعني أنَّ الفلسفة الإسلامية ستكون منعزلة ومختلفة عن غيرها في كلِّ شيء، وإنَّما غاية ما يعني: إنَّ الفلسفة الإسلامية لها قالبٌ خاصٌّ بها، وشخصيةٌ متميِّزةٌ عن غيرها في معالمها وسماتها، وهذا لا ينفي أن تكون مشتركة مع مَن عداها من الفلسفات في عدد من القضايا، فالاتفاق مع الآخرين في بعض الأمور لا يعني بالضرورة فقدان الهُوية وذوبان الشخصية.



كيف نُنقِّبُ عن المخزونِ الفلسفيِّ في الإسلامِ؟!

استخراج المخزون الفسلفي في الشريعة: عمل شريف وعظيم، وهو مشروع ضخم يحتاج إلى أن تتكاثف الأيدي العاملة في الحقل البحثي الفلسفي في التنقيب عنه، وفي استخراج مواده وتصنيفها، وتبويبها وتنسيقها.

ولو أنَّ نِصف الجهود التي بُذلت في تتبع الفلسفة الغربية، ودراسة رجالها، واتجاهاتها توجَّهت نحو المخزون الفلسفي في الإسلام؛ لَكُنَّا قد وصلنا إلى مراحل متقدمة جدًّا في بناء هيكل الفلسفة الإسلامية!

ولكن - وللأسف - أصيبت كثيرٌ من العقول الإسلامية بحالة من «هستريا التبعية»، فأصبح انشغالهم بما يقوله الآخرون من خارج النطاق الإسلامي أكثر من انشغالهم بما لدينا من حقول في ديننا أو في تراثنا، وهي حقول ضخمة وغنية.

ومن الصعب جدًّا أن يقوم شخص واحد بالتنقيب عمَّا في النصوص الشرعية والتراث الإسلامي من مواد فلسفية، فضلًا عن أن تختزل معالمها في مثل هذا المقال المختصر.

● ولكن يُمكننا أن نشير إلى أهم الخطوات العملية الأساسية التي تساعد على ذلك، ويمكن إجمالها في الخطوات التالية:

- **الخطوة الأولى**: رصد جميع النصوص الشرعية - الكتاب والسُّنَّة - التي دلَّت بالنص أو بالإشارة على أيِّ نوع من المواد الفلسفية، وتحليلها ودراستها واستخراج مدلولها.

- **الخطوة الثانية**: رصد جميع المقالات التي بناها علماء الإسلام، والمدارس الإسلامية باختلافها ممَّا له تعلُّق بالجوانب الفلسفية وتصنيفها وتنسيقها.

- **الخطوة الثالثة**: دراسة أهم الفروق بين تلك المدارس فيما طرحته من رؤًى مختلفة حول القضايا الفلسفية، وتحديد أهم التطورات المنهجية والتاريخية التي مرَّت بها، وهي بلا شكٍّ متفاوتة فيما بينها في قوة تلك الرُّؤى، وفي قربها وبعدها من مدلولات النصوص الشرعية، والأصول الكُبرى التي قام عليها الإسلام.

- **الخطوة الرابعة**: دراسة العَلاقة المنهجية والرُّوحية بين المواد الفلسفية المكونة للرؤية الفلسفية في التراث الإسلامي، بحيث تدرس العَلاقة بين نظريَّة الوجود - مثلًا -، مع نظريَّة المعرفة، مع نظريَّة الأخلاق، مع نظريَّة الإنسان، واستخراج أوجه الترابط فيما بينهم، والكشف عن الاتساق المعرفي والفلسفي بين مكوناتها.

فالرؤية الفسلفية في الإسلام ليست مجرد مفاهيم مبعثرة، ولا هي مجرد تصورات مفككة، وإنَّما هي نسيج واحد، وكيان مترابط ومتناسق الأجزاء، ومتداخل في مكوناته، فلا يكفي في بناء علم الحكمة الإسلامية أن نبرز تلك المفاهيم والتصورات بشكل مبعثر ومفكك، وإنَّما لا بُدَّ لنا من الكشف عن عمَّا بين تلك المكونات من انسجام وترابط.

- **الخطوة الخامسة**: ثم بعد ذلك كُلِّه نتوجه نحو المنتج الفلسفي الذي أفرزته المدارس الفلسفية الأخرى؛ لنقوم بالمقارنة بينها وبين ما استخرج من المخزون الإسلامي، وإبراز الامتيازات التي اتصفت بها الحكمة - الفلسفة - الإسلاميَّة عن غيرها في النظرة إلى الوجود، وإلى المعرفة، وإلى الأخلاق، وإلى الإنسان.

وفي ختام هذه الورقة لا بُدَّ من التأكيد على أنَّ الدعوة إلى التوجه نحو المخزون الفلسفي في الإسلامي لا تعني الدعوة إلى الانعزال الفلسفي عن العالم، ولا أن نحكم على كلِّ ما عند الآخرين بالخطأ بمجرد أنَّه ليس ناتجًا من منبع الإسلام، ولا أن نسدَّ الأبواب للاستفادة ممَّا عندهم ممَّا لا يُخالف الإسلام، وإنَّما غاية ما يعني أن نبني - أوَّلًا - جزءً من التصور الإسلامي ما زال يحتاج إلى بناء، وأن نسعى إلى تحقيق هُوِيَّتنا، والحفاظ على قالبنا الخاصِّ بنا، ثم بعد ذلك نلتفت إلى ما عند الآخرين.



المَخْزُونُ السِّيَاسِيُّ

فِي الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ

مَـدْخَـلْ

من المبادئ المستقرة لدى كُلِّ المسلمين: أنَّ الله -تعالى- أكمل لهم الدين، وأتمَّ عليهم النعمة، بحيث إنَّه لم يبقَ شيءٌ يحتاجه المسلمون في الجانب التشريعي إلَّا وقد بُيِّن لهم على أكمل وجه.

فالشريعة الإسلاميَّة كاملة في جميع جوانبها وتامَّة في سائر أنظمتها، فالكمال ضارب فيما يتعلَّق بالعبادات: من الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج وغيرها، ومتحقِّق فيما يتعلَّق بالمعاملات: من البيع والشراء، وأنواع العقود، وحاصل فيما يتعلَّق بالأنكحة، والمواريث، وسائر المعاملات الاجتماعية.

والمجال السياسي من المجالات التي شملها الكمال والتمام في الشريعة الإسلامية؛ إذ هو ليس مختلفًا في طبيعته عن سائر المجالات الحياتية الأخرى.

ومن المستبعد - عقلًا - أن يتعهَّد الإسلام بالتشريع والتوجيه في مجالات البيع والشراء، والربا، والرهن، والإشهاد، وأحكام النكاح والطلاق، وأحكام الذبح ونحوها، ثم لا يُشرِّع في المجال السياسي، ولا يُقدِّم رؤية شرعية تنضبط بها عَلاقات الناس فيما بينهم، وتُحفظ بها حقوقهم.

والمراد بالكمال في الدين هو أنَّ الإسلام وما تضمَّنه من نصوص ومبادئ كافٍ في هداية الأمة ووصولها إلى الرشد في عباداتها وعَلاقتها بالله -تعالى-، وفي معاملاتها، وسياسيتها، وأنظمتها في سائر عصورها.

ويشرح الطاهر ابن عاشور معنى الكمال في الشريعة، فيقول: «إكمال الدين هو إكمال البيان المراد لله -تعالى- الذي اقتضت الحكمة تنجيمه، فكان بعد نزول أحكام الاعتقاد التي لا يسع المسلمين جهلها، وبعد تفاصيل أحكام قواعد الإسلام التي آخرها الحج بالقول والفعل، وبعد بيان شرائع المعاملات وأصول النظام الإسلامي، كان بعد ذلك كلِّه قد تمَّ البيان المراد لله -تعالى- في قوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، بحيث صار مجموع التشريع الحاصل بالقرآن والسنة كافيا في هدي الأمة في عبادتها، ومعاملتها، وسياستها، في سائر عصورها، بحسب ما تدعو إليه حاجاتها، فقد كان الدين وافيًا في كلِّ وقت بما يحتاجه المسلمون»[١].

والمقتضى العقلي لثبوت الكمال في الدين هو أنَّ الأمة إذا أعطت النصوص الشرعية حقَّها من النظر والبحث؛ فإنَّها لن تحتاج إلى غيرها من الأمم في إقامة دينها ودنياها، وستجد في المخزون الشرعي ما يُحقِّق لها الكفاية في بناء النُّظُم، وحفظ الحقوق، وضبط شؤون الحياة ممَّا يتحقَّق به الغنى التشريعي عن كل المنهاج والأنظمة المستوردة من الأمم الأخرى، وها هو ابن القيم يشرح هذا المعنى فيقول: «وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها، وهو مبنيٌّ على حرف واحد، وهو عموم رسالته ﷺ بالنسبة إلى كلِّ

---

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور (٤ / ١٠٣).

ما يحتاج إليه العباد في معارفهم وعلومهم وأعمالهم، وأنَّه لم يحوج أمته إلى أحد بعده، وإنَّما حاجتهم إلى مَن يبلغهم عنه ما جاء به، فلرسالته عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص: عموم بالنسبة إلى المرسَل إليهم، وعموم بالنسبة إلى كلِّ ما يحتاج إليه مَن بُعث إليه في أصول الدين وفروعه، فرسالته كافية شافية عامَّة لا تحوج إلى سواها»[1].

وزيادة على ذلك؛ فإنَّه لا يُمكن لأمة من الأمم أن تصل إلى إحداث قوانين وأنظمة تشريعية تكون أفضل ممَّا يُمكن أن تُوصِلَ إليه نصوص الإسلام لو أعطيت حقها، وهذه ضمانة شرعية بأنَّ أمة الإسلام ستكون أعلى الأمم قدرًا ... وأنضجها سلوكًا ... وأحكمها نظامًا وتشريعًا ... وأعلاها سياسة، وأنَّ كل الأمم ستكون تابعة لها إن استثمرت المخزون الذي جاءت به الشريعة، وهذا لا ينفي أن تتفوق بعض الأمم على أمة الإسلام إذا فرطت في استثمار المخزون الشرعي لديها.

وليس معنى التقرير السابق منع الأمة من الاستفادة من تجارب ومنجزات الأمم الأخرى، وإنَّما معناه: أن استفادتها لا تكون عن احتياج وفقر في مرجعيتها وموروثها التشريعي، ولا نضوب في مخزونها الديني، وإنَّما يجيء الاحتياج ويصبح ضرورة واقعية حين تُفرِّط الأمة في إعطاء النصوص الشرعية حقَّها، وتُفرِّط في دينها، وتنصرف عن تحليل الموروث الشرعي والمعرفي التي تضمنته النصوص.

---

(١) إعلام الموقعين، ابن القيم (٤ / ٣٧٥).

ضخامةُ المخزونِ السياسيِّ الشرعيِّ

المادة السياسية في الإسلام مادة ضخمة ثرية، بحيث إنَّها تستطيع أن تُلبِّي حاجات الأمة الإسلامية على مرِّ عصورها، فقد اهتمت الشريعة اهتمامًا واسعًا بالمجالات المرتبطة بحياة الناس ومعيشتهم، وسعت إلى بناء الأحكام وتأسيس المبادئ التي تحقق لهم السعادة، وتضبط لهم العَلاقات المختلفة، وقدمت في ذلك نصوصًا كثيرة، وقد توصَّل بعض علماء الإسلام إلى أنَّ آيات الأحكام غير محصورة في عدد معين من القرآن، وأنَّ استنباط الحكم الشرعي خاضعٌ لقوة القريحة وعمق التفكير، ومنهم مَن حصرها في عدد معين، وأوصلها إلى ثمان مائة آية، وأمَّا أحاديث الأحكام فقد أوصلها بعضهم إلى أربعة آلاف حديث من غير المكرر، وبعضهم زاد على ذلك، وبعضٌ نقص عن هذا العدد.

وكذلك هو الحال في المجال السياسي؛ فإنَّ اهتمام الشريعة به لا يقلُّ عن غيره من المجالات، ولأجل هذا فإنَّ مصادر الشريعة من نصوص القرآن والسُّنة - أقوال النبي ﷺ، وأفعاله، وتصرفاته - احتوت على قدرٍ كبيرٍ من النصوص المتضمنة للمبادئ والأحكام التشريعية التفصيلية، وهي تمثل ثروة

مهمة يُمكن من خلالها تقديم رؤية ناضجة يسعد بها الإنسان في حياته السياسية.

وقد قام الإسلام بعمليات استصلاحية للنُّظُم الفاسدة في الجاهلية، كنظام البيع، ونظام الزواج وغيرهما، وأتى بنُظُم بديلة عنها، ومن المستبعد - عقلًا - أن يقوم الإسلام بذلك، ثم لا يقوم باستصلاح النظام السياسي، ولا يُقدِّم فيه بديلًا يسعد الناس به، وهو نظام مماثل لتلك الأنظمة في الطبيعة والحكم، فضلًا عن أنَّه من أكثر الأنظمة فسادًا في الجاهلية، وأعمقها تأثيرًا في حياة الناس.



تجربةُ الخلافةِ الراشدةِ

ويزيد من ضخامة الموروث السياسي وحيويته، ويوسع من مخزونه، ويقوي من قدرته على مواجهة المتغيرات وتلبية المتطلبات: تجربة الخلافة الراشدة، فهذه التجربة داخلة في صميم الموروث السياسي الشرعي؛ لأن النبي ﷺ أضفى عليها الشرعية، وزكَّاها، ووصفها بأنَّها خلافة نبوة، وأمر باتباعها، وجعلها سُنَّة متبعة، فقد قال ﷺ: «تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَكُونَ ...»[(1)]، وقال ﷺ: «أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللهِ ﷻ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ؛ فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ؛ فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتُ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ»[(2)].

فنحن مأمورون من قِبَلِ الشرع باتباع السنن التي كان عليها الخلفاء الراشدون، سواء كانت السُّنن السياسية، أو العبادية المحضة، وذلك أنَّ لفظ

---

(١) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٨٤٣٠)

(٢) أخرجه: الترمذي في السنن، رقم (٢٦٠٠).

السُّنة عامٌّ يشمل كلَّ ما كانوا عليه، وسياق النصوص يُؤكِّد على أنَّ المعنى الأوَّليّ للسُّنَّة فيها هي السُّنَّة السياسية؛ لأنَّ سياقها جاء في معرض الأمر بطاعة ولي الأمر والنهي عن مخالفته.

فمرحلة الخلافة الراشد تُعَدُّ صورة زاهية في العقل الجمعي الإسلامي، ونموذجًا ملهمًا للأجيال المتطلعة للرقي السياسي، ووقودًا مفيدًا في استنهاض الهمم الراكدة، وهو النموذج الأكثر دقة ... والأجمل صورة ... والأروع منظرًا ... والأبهى حُلَّة ...والأقوى جاذبيَّة ... والأشد بنيانًا ... والأنقى منبعًا ... والأبلغ تأثيرًا.

● **وتبرز قيمة تجربة الخلافة الراشد بالنسبة لأجيال الأمة اللاحقة بأمرين اثنين:**

- الأول: إنَّها تجربة بشريَّة، فهي تشترك مع عموم الأمة بأنَّه لم تكن صادرة من المعصوم ﷺ، وإنَّما هي نموذج قائم على التطبيق البشري للتشريعات السياسية الإسلامية، وهذا الحال يُقرِّبها من أجيال الأمة، ويفتح الباب لتشوُّف الأمة إلى الإصلاح السياسي، ويجعل ذلك أمر قريبًا ومطلبًا مُمكنًا، ويسدُّ المنافذ السلبيَّة التي تصور الحكم السياسي الإسلامي بأنَّه غير متاح للتجربة البشرية.

- الثاني: إنَّها تجربة غزيرة التطبيقات، فقد شهدت مرحلة الخلافة الراشدة مشاهد سياسية جديدة، وتغيرات كبيرة في طبيعة المجتمعات الداخلة تحت نطاق الحكم السياسي، وتنوعات واسعة في العَلاقات بين طبقات تلك المجتمعات، واختلافات ظاهرة في ثقافتهم وأديانهم وتصوراتهم وسلوكياتهم، وتعددات كبيرة في عِرقيَّاتهم وبلدانهم.

وهذه الغزارة ساعدت على توسيع المادة السياسية في تلك التجربة، وعلى استيعابها لكثير من الإشكاليات، فإذا أراد الباحث المعاصر أن يتحقَّق من تلك الغزارة؛ فإنَّه سيجد شاهدَ ذلك في كمية القضايا السياسية التي ثارت في ذلك الزمن، وسيقف فيها على أجوبة وحلول لكثير من القضايا التي هي محلُّ بحثٍ ومثارُ جدلٍ في عصرنا.

ومن أمثلة القضايا التي نجد لها حلًّا في تلك التجربة: طبيعة العَلاقة بين الحكام والمحكوم، وتحديد الدوائر التي يسمح فيها للحاكم بالتحرك، ودور الأمة والشعب في الشأن السياسي، والموقف من التعددية السياسية والدينية، وحكم إنشاء الأحزاب والمجالس النيابية، والموقف من الترجيح بالأكثرية، وتحديد مفهوم المواطنة وضوابطها، وإيضاحًا تامًّا لقضية الحقوق والأموال العامة، وغيرها من القضايا.

فإذا اجتمعت هذه المادة الغزيرة مع الموروث الشرعي المعصوم فستكَوِّنُ مخزونًا شرعيًّا وسياسيًّا ضخمًا، تستطيع الأمة من خلالها أن تبني مشروعًا سياسيًّا ناضجًا يخرجها ممَّا هي فيه من الانحطاط السياسي، ويرتفع بها إلى مستويات عالية من الرقي.



أنواعُ الموروثِ السياسيِّ

• **ينقسم الموروث السياسي الذي تتناقله الأمة عن العهد النبوي والعهد الراشدي إلى قسمين:**

- **القسم الأول:** الموروث الذي يحمل الطابع التشريعي، وهذا النوع يأخذ أوصاف الأحكام العبادية الأخرى، كأحكام الصلاة والزكاة والصيام والحج، من حيث وُجوبُ الالتزام به، ولزومُ الاستمساك بصفته وحدوده وضوابطه.

فالتشريع السياسي في الإسلام ليس مجرد قضايا كلية فقط، كالأمر بالعدل والمساواة والشورى، وإنَّما يتضمن قضايا تفصيلية تتعلَّق ببعض شؤون السياسية ومتعلَّقاتها الجزئية.

وهذا الأمر ليس غريبًا في التشريع، فقد جاءت الشريعة في باب المعاملات بأصول كلية ومقاصد عامة تضبط الجزئيات الداخلة في نطاقها، كالنهي عن الجهالة، والغرر، والربا، ومع ذلك فقد جاءت بأحكام تفصيلية مُلزمة تتحقَّق بها تلك المقاصد، وتزيد من تأكيدها، كالحال في شروط البيع، وأنواع المبيعات، وضوابط الإقراض والعقود ونحوها.

وكذلك هو الحال في المجال السياسي، فهو لا يختلف عن غيره من

المجالات الحياتية، فالمادة التشريعية فيه ليست كلية فقط تشترك فيها كل المجتمعات، وإنَّما فيها قدر كبير من المواد التفصيلية الملزمة.

وممَّا يدلُّ على ذلك: أنَّ مبدأ الحرية ليسِ مُطلقًا في الإسلام كما هو الحال في كلِّ الأنظمة الأخرى، وإنَّما هو مُقيَّد بقيود تفصيلية تتوافق مع أصول الإسلام وأحكامه، وقد حددت النصوص الشرعية تلك القيود، وهذا نوع من التشريع التفصيلي المُلزم في المجال السياسي.

وكذلك هو الحال في مبدأ المساواة، فإن هذا المبدأ ليس مُطلقًا، وإنَّما لا بُدَّ فيه من اعتبار الضوابط التي دلَّت عليها نصوص الشريعة ومقاصدها، وهذا نوع من التشريع التفصيلي.

بل إنَّ طبيعة العقد الذي بين الحاكم والمحكومين يأخذ في بعض تفاصيله الطابع التشريعي؛ لأنَّه عقد وكالة، وهو من العقود التي جاءت الشريعة فيه بأحكام تفصيلية ملزمة.

وكذلك بيَّنت الشريعة الأحكام التفصيلية المُتعلِّقة بحكم الجُمُعة، والجماعات، والجهاد مع الحُكَّام، وضوابط الطاعة له والخروج عليه.

وقد ضيَّق بعض الإسلاميين دائرة الجانب التشريعي في المجال السياسي، وتوصل إلى أنَّ الإسلام لم يأتِ فيه إلَّا بأصول كلية ومبادئ عامة فقط، كالأمر بالعدل والمساواة والحرية والشورى.

ونحن إذا رجعنا إلى الموروث السياسي في الشريعة نجد أنَّه احتوى على مادة تشريعية تفصيلية كبيرة تساعد على انتظام المجال السياسي مع الأنظمة الأخرى التي جاءت بها الشريعة، فهي لم تترك كلَّ ضوابط الحرية لتجارب الناس، يُقيِّدونها كيف شاءوا على حسب تجاربهم، وإنَّما أقامت

ضوابط عديدة تجعل الحرية المتاحة مُنسجمةً مع المجالات الأخرى ومتوافقة معها.

- القسم الثاني: الموروث الذي يحمل الطابع الإجرائي، وهو عبارة عن الأمور التي دخلت في الخطاب السياسي لأجل مصلحة تنفيذ الحكم الشرعي وانضباطه لا لأجل الإلزام به، فهي أمور لم يرعَ فيها الجانب التشريعي، وإنَّما رُوعي فيه الجانب التنفيذي.

ويدخل في هذا النوع القضايا المتعلِّقة بالشكل التطبيقي للدولة والآليات التنفيذية والتراتيب والوسائل التي تتحقق بواسطتها الأحكام التشريعية والمقاصد الكلية.

فشكل الدولة وآليات التنفيذ فيها ليست أمورًا توقيفيَّة مُلزمة، وإنَّما هي مصالح مرسلة راجعة إلى مراعاة الموازنة بين المصالح والمفاسد، وهي أمور متروكة لقدرات الأمة ومهاراتها على التطوير والتجديد والبحث على المناسب والمفيد.

وليس معنى هذا إغلاق باب الاستفادة من الأمور الإجرائية التي كانت في العهد النبوي والراشدي، وإنَّما غاية ما يدلُّ عليه كشف طبيعته وبيان منزلته فقط.

وعدم التمييز بين هذين النوعين - التشريعي والإجرائي - يُعدُّ أحد أهم الأسباب التي أدَّت إلى كثير من الالتباس والاضطراب في تحرير الخطاب السياسي في الإسلام، وأضحت كثير من القضايا مثار جدل ومحل اختلاف نتيجة تلك الرؤية الملتبسة التي لم تستطع أن تُميِّز بين طبيعة الأنواع الداخلة في الموروث السياسي، وهذه الإشكالية كان لها حضور مُؤثِّر منذ زمن بعيد

في الفكر الإسلامي، وقد ذكر ابن القيم طرفًا من الخلاف فيها، ثم وصفها بوصف بليغ يكشف عن مدى خطورتها وأثرها، فقال: «وهذا موضع مزلَّة أقدام، ومضلَّة أفهام، وهو مقام ضنكٍ، ومعتركٌ صعبٌ»[1].

ويتطلب الإنقاذ السياسي قدرًا كبيرًا من إدراك الفوارق المؤثرة بين النوعين - التشريعي والإجرائي - ومهارة فائقة في الموازنة بينها، والبلوغ إلى هذا التمييز يُعدُّ أحد المرتكزات الأساسية للوصول إلى النموذج السياسي الملهم، ومتى ما بقيت الصورة في حالة الالتباس؛ فإنَّه ستتحوَّل بعض القضايا التشريعية إلى أمور مصلحية غير لازمة، وتغدو بعض القضايا الإجرائية المصلحية أمورًا تشريعية ملزمة، وهنا يقع الخلط والاختلاط، والتضارب في الرؤية الإسلامية السياسية.

- **المكتسبات الرفيعة:**

الانطلاق في الإنقاذ السياسي للعالم العربي والإسلامي من المخزون السياسي الشرعي يُحقِّق مكاسب عالية الجودة، ورفيعة المستوى، وبالغة القدر، وعميقة التأثير، والمكاسب التي يُمكن استخلاصها متعددة الفروع، ولكنَّها ترجع إلى ثلاثة مكاسب رئيسة:

- **المكتسب الأول: «الظفر بالقوة الدافعة»:**

تحتاج المشاريع التي تقصد إلى التغيير الجذري في البُنى المجتمعية إلى مادة رُوحيَّة عالية التأثير، وقوية الإشعاع، حتى تتمكَّن من أداء وظيفتها على المستوى المطلوب، ومتى ما فقدت تلك المشاريع المادة الروحية؛ فإنَّها

---

(١) الطرق الحكمية، ابن القيم (١٣).

ستتحوَّل إلى قوالب جامدة قليلة التأثير أو عديمته، وقد شهد التاريخ نماذج تُؤكِّد هذه النتيجة؛ فإنَّ أنظمة الشيوعية لم تتجذر في المجتمع؛ لأنَّها ألغت كلَّ القوى الروحية الدافعة للعمل، والداعية للاقتناع بالتنظيمات، فكان مصيرها الفشل الذريع.

والحالة في هذا الارتباط حالة طردية، فكُلَّما ازدادت المادة الرُّوحيَّة جمالًا وقوةً وعُلوًّا وحيوية؛ ازداد تأثيرها وفعاليتها في النفوس، ودفعتها إلى العمل والامتثال للقيم والمبادئ.

وهنا تبرز خاصية الإسلام في صياغة أنظمته المجتمعية، فهو لم يقدمها جافة فارغة، وإنَّما شبعها بالروح الدينية الدافعة التي تحقق القناعات الذاتية لدى أفراد المجتمع، وتسيره نحو امتثال قوانينها وتشريعاتها بقوة داخلية لا خارجية... جاء الإسلام بتلك الروح التي تحمل كينونة خاصة تخاطب الوجدان الإنساني، وتمتاز بالحيوية والنشاط والإيحاء بالحقائق الكُبرى، وتخاطب الكينونة الإنسانية بكلِّ جوانبها وطاقاتها ومنافذها.

إنَّ المنطلق الديني الذي يختزنه الموروث الشرعي السياسي هو المنطلق الذي قلب أحوال العرب في الجاهلية، وانتزع منهم رواسب الظلم والجهل والبغي والاستبداد، وحوَّلهم إلى نماذج مختلفة في تصوراتها وسلوكها وعَلاقاتها.

إنَّ الرُّوح التي استطاعت فعل ذلك تستطيع أن تُؤثِّر في المجال السياسي لدينا، فتُخرج لنا النموذج الملهم.. النموذج الذي سار عليه النبي ﷺ وأصحابه.

فالقوةُ في المخزون السياسي ليست منحصرة في الجانب المعرفي

والقيمي فقط، بل تتعدَّى ذلك إلى الجانب الروحي، فهو يمتلك طاقة رُوحيَّة عالية، تسيطر على القلوب والأرواح، وتدفعها نحو الامتثال والإصلاح، وتدعوا الأمة إلى أن تقول كلمة الحق، وتنصح للحاكم وتحاسبه وتُقوِّمه إذا اعوج، ولا تخاف في الله لومة لائم.

فالانطلاق من عدل النبي ﷺ، والخلفاء الراشدين أبلغُ في التأثير في نفوس الناس من الانطلاق من النظام الديمقراطي، والابتداء من حفظ النبي ﷺ والخلفاء الراشدين للأموال العامة أعمق في الأثر من الابتداء من النظام الديمقراطي.

إنَّ إبراز هذه النماذج العالية في الموروث الشرعي يُحقِّق الضمانات القوية في المحافظة على الحقوق والأموال العامة؛ لِمَا يمتلكه من القوة الروحية ممَّا لا يُوجد في غيره من الأنظمة.

وقد أثار عدد من المفكرين العرب سؤالًا عن مقدار الضمانات التي يمتلكها النظام الديمقراطي للمحافظة على مقدرات الشعوب، وعلى امتثال العدل في الممارسات الفعلية، وتوصل د/ راشد الغنوشي إلى أنَّ المبادئ الديمقراطية لم تستطع «كبح جماح الفئات القوية الضاغطة عن التحكم والإفساد وتسخير السلطة لإفراغ جملة الضمانات التي قدمتها الديمقراطية من محتوياتها»[1].

وأكَّد على أنَّ النماذج الغربية للديمقراطية تمارس استبدادًا ناعمًا، وفداحة كبيرة في النهب المنظم لأموال الناس، وقال: «رُغم أهميَّة الآليات

---

(١) الحريات العامة، الغنوشي (٢ / ١٠).

الديمقراطية ومبادئها . . . ؛ فإنَّها لئن وضعت حدًّا لكثير من ضروب العنف السافرة، كالتي كانت عليها الأنظمة الديكتاتورية؛ فإنَّها لم تضع حدًّا، بل لم تخفف إن لم تكن فاقمت من ضروب العنف الخفية»[1].

وكلُّ هذا يُؤكِّد لنا خطورة الفراغ الروحي الذي يُعاني منه النظام الديمقراطي، ويُؤكِّد أهمية البعد الديني والروحي الذي تشبع به المخزون السياسي في الشريعة وضرورة استحضاره في الإصلاح.

ومتى ما ابتعدنا عن الخطاب الشرعي المُشبع بالرُّوح الدينية، وذهبنا نعتمد على الأنظمة الفارغة من تلك الروح، وغدونا نظهر للناس ونبشرهم بأنظمة مفتقرة إلى تأسيس شرعي في أصلها، ومحتاجة إلى الامتداد التاريخي الديني، نكون في الحقيقة قد تخلَّينا عن نقطة القوة في الإصلاح السياسي، ومنبع الاقتداء، وشرط النجاح.

إنَّنا بحاجة مُلحَّة في هذا العصر الذي شُوِّه فيه الخطاب السياسي في الإسلام، وغيبت فيه كثير من معالمه وصوره، وأُقيمت في طريق الوصول إليه عقبات وعقبات، نحن في حاجة أن نعود إلى الرُّوح الدافعة التي بثَّها النبي ﷺ في الوجود، ونسعى إلى التشبع منها، وبثَّها في الواقع مرة أخرى.

- **المكتسب الثاني: «الوقوف على النموذج المُلهم»:**

إنَّ التوجه نحو المخزون السياسي الشرعي - سواء النبوي منه، أو الراشدي -، والحرص على استيعابه، وجمع كلِّ مفرداته، وتطبيقاتها المشرقة، وإعمال النظر في نصوصه، والبحث في كنوزه، والتنقيب عن

---

(١) المرجع السابق (٢ / ١١).

أصوله؛ سيوصل إلى النموذج الصافي من كلّ ما يُكدّر صفوه.

وبذلك تتحقَّق الركيزة الأولى من الركائز التي يقوم عليها الإصلاح السياسي في المجتمع المسلم، فكما أنَّ التجديد في مجالات البيع، والشراء، والمعاملات لا يبدأ من الاعتماد على النماذج الخارجية، وإنَّما يتطلب - أوَّلًا - إبراز النموذج التشريعي الكامل، وهو ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، ثم تُحاكَم إليه النماذج والتجارب الأخرى؛ ليحصل بينها التلاحق والتبادل. . . ؛ فكذلك الحال في المجال السياسي؛ فإنَّ الخطوة الأولى في مشروع تجديده وإنقاذه، لا تكون بالانطلاق من النموذج الديمقراطي أو غيره، وإنَّما تبتدئ - أوَّلًا ، من إبراز النموذج السياسي الذي قدَّمه الإسلام، وتحديد معالمه، ومبادئه، وتفصيلاته التشريعية والإجرائية، ثُمَّ بعد ذلك يتمُّ التوجه نحو تجارب الأمم الأخرى؛ ليحصل بينها وبين ما قدَّمته الشريعة من تلاحق وتبادل.

والوصول إلى النموذج المُلهم يُحقِّق لنا - من جهة أخرى : الشروط التي يجب توفرها في المشاريع المُتعلِّقة بمصير الأمة؛ فإنَّ هذا النوع من المشاريع يجب أن يكون مُتَّصفًا بُوضوح المنطلق، وسلامة المأخذ، وقوة الأدلة، وانضباط المصطلحات، ووضوح المقدمات، وجلاء المآلات؛ لأنها لا تقبل أنصاف الحلول، ولا الضبابية ولا الإجمال؛ إذ هي مُتعلِّقة بمصير الأمة، ومن أكبر ما يحقُّ لنا تلك الشروط: هو أن نقف على النموذج البنوي والراشدي في المجال السياسي بصورته الحقيقية، وبإدراك ناضج واعٍ مُستوعبٍ لحدوده ومعالمه وضوابطه.

وفائدة أخرى نكتسبها من الوقوف على النموذج الكامل، وهي: إبراز

النموذج العادل الذي أسعد الناس، وحافظ على حقوقهم من أقوى ما يكشف زيف الأنظمة المستبدة الظالمة، ومن أصلب ما يرفع الستر عن خوائها الداخلي، ويُقلِّل من مشروعيتها، فتلك النماذج الكاملة تُمثِّل كابوسًا مُخيفًا للمستبدين، وغصة في حلوقهم، وشهادة تاريخية على إفلاسهم، وقد ذكر ابن كثير في تاريخه أنَّ الحجاج وسيده عبد الملك بن مروان كانًا ينهيان عن ذكر سيرة عمر بن الخطاب، ويقولان: «إنها مرارة للأمراء ومفسدة للرعية»[1].

وهذا الحال يدعونا على مراجعة صادقة لمنطلقاتنا الإصلاحية السياسية وغيرها، ويدفعنا إلى الإلحاح بالسؤال:

هل من الأفضل أن تُعلِّق الأمة بالنماذج الكاملة التي تمثل البعد الشرعي وتحقق الامتداد التاريخي لها، أم تُعلِّقها بالنموذج الديمقراطي، الذي يعاني من انفصام نكد بين النظرية والتطبيق، ويتألَّم من تشويهات تطبيقية عديدة على أكثر من صعيد وفي أكثر من بلد؟!

- المكتسب الثالث: «تحقيق التوازن الإصلاحي»:

الانطلاق من المادة السياسية في الإسلام تُعدُّ ضمانة من أقوى الضمانات لإدراك التوازن في العملية الإصلاحية، فالذهنية المنطلقة من ذلك الموروث تكون عادة مُتوجِّهة نحو الشمول والاستيعاب، وسالمة من الاختزال والضيق في المجال الإصلاحي؛ لأنَّ الإسلام عقد ترابطًا شديدًا ومُعقَّدًا بين أنظمته، فكلُّ مجال منها متداخل مع غيره تداخلًا كبيرًا ومنسجمًا

---

(١) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير (٩ / ٦٦).

معه انسجامًا عاليًا، بحيث تُكَوِّن في النهاية لحمة واحدة تُمثِّل التصور الإسلامي للكون والحياة.

وقد ألمح عبد الوهاب خلاف إلى هذا التداخل حين قال: «العقيدة لها أثرها في إحسان العبادة، والعقيدة والعبادة لهما أثرهما في تكوين الأخلاق، والأخلاق لها أثرها في حراسة التشريع، والتشريع له أثره في حماية الدولة ورفعتها، والدولة لها دورها في الحفاظ على العقائد والعبادات والأخلاق والتشريعات، فكل هذه الأمور يُؤثِّر بعضها في بعض، ولا يستغني بعضها عن بعض، فلا بُدَّ من العناية بها جميعًا، إذا أردنا أن نقيم حياة متكاملة متوازنة كما أمر الله»[1].

وهذا الكلام يُؤكِّد على أنَّ عربة الإصلاح لا تسير على عجلة واحد، وإنَّما لا بُدَّ لها من عجلات متعددة حتى يُمكنها أن تسير باتزانٍ وفي طريق مستقيم، وتحقيق الاتزان وإقامة ذلك الترابط الذي يقيم الحياة كما أمر الله يقوم أول ما يقوم على إدراك الموروث الشرعي، والانطلاق منه في مسيرة الإصلاح.

ولا نعني بالتوازن الإصلاحي هنا: إلغاء التخصص في مجال من المجالات، ولا نعني به أيضًا: المنع من كثرة الاهتمام به دون غيره، ولا نعني به: المطالبة بالمساواة بين كل المجالات في كل الأحوال في الدعوة والاهتمام، كل هذه المعاني غير مقصودة، وإنما نعني به: إعطاء كلِّ مجال ما يتطلبه من إصلاح، مع عدم التحقير والتقليل - بالقول أو بالممارسة - من المجالات الأخرى.

---

(١) علم أصول الفقه، عبدالوهاب خلاف (٣٧).

ومتى ما افتقد المشروع الإصلاحي التوازن؛ فإنَّه يظلُّ في حالة من السلبية والعدمية، وهذا ما وقع فيه الفكر العربي المعاصر، فلو قمنا بعملية تحليلية للمشاريع الإصلاحية التي قُدِّمت في الفكر العربي المعاصر؛ فإنَّا نجدها تُعاني من الاختزال الشديد في تصور فكرة الإصلاح، نتيجة افتقادها للتوازن المنضبط:

فبعض تلك المشاريع تصوَّر أنَّ الإنقاذ الحقيقي يكون بالإصلاح الثقافي والفكري دون غيره!

وبعضها يتصوَّر أنَّ الإنقاذ الحقيقي يكون بالإصلاح السياسي دون غيره!

وبعضها يُحدِّد مجالات أخرى مختلفة!

وبقليل من سعة الأفق والهدوء في المعالجة يتبيَّن لنا أنَّ الركيزة الأولى في الإصلاح هي في التوازن بين كلِّ تلك المجالات، وإعطاء كلِّ مجال ما يستحقه من جهد وبحث وتأصيل.



الخطواتُ العمليَّةُ لاستثمارِ المخزونِ السياسيِّ

تضمَّن الموروث السياسي في الشريعة إشارة مهمة إلى العودة الحميدة للنظام السياسي الرشيد، ووعدًا صادقًا به، فقد قال ﷺ: «تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ نُبُوَّةٍ». [«المسند»: (١٨٤٣٠)].

فهذا الخبر يفتح الآمال أمام الأمة؛ لتسعد بجمال الأنظمة الإسلامية، ولكن من المستحيل - عقلًا - أن ترجع الخلافة الراشدة بنفسها من غير جهد أو عناء، ومن المستبعد - عقلًا - أن تقوم خلافةُ النبوة في الواقع مع جهل الناس بها وبمعالمها وبتفاصيلها، وبقلة وعي الناس بها.

وهذا كلُّه يستدعي من الأمة حرصًا شديدًا على معرفة معالم الخطاب السياسي في الإسلام وتحديدًا واضحًا لمبادئه وأقسامه ومحتوياته، واهتمامًا واسعًا بمفرداته وملامحه، وغوصًا عميقًا في بحاره واستخراج كنوزه.

● وأحسب أنَّ استثمار الخطاب السياسي في الشريعة يقوم على ثلاث خطوات:

- الخطوة الأولى: «الجمع والتصنيف»:

فما زال المخزون السياسي مُبعثرًا في المصادر الإسلامية، ولم يحظَ بمشروع يجمع شتاته، ويُؤلِّف بين مُتفرَّقه، فهو مُبعثرٌ في القرآن وكتب السُّنة من الصِّحاح، والسُّنن، والمسانيد، والمصنفات، وكتب الحديث الأخرى، وكذلك هو مُفرَّق في كتب التاريخ، والتراجم، فهو يحتاج إلى قدرٍ كبير من البحث والتنقيب؛ ليُجمع في مكان واحدٍ كما فعل الفقهاء في نصوص الأحكام، ويتبع ذلك القيام بتمييز الصحيح من الضعيف منها، ثم يعقب ذلك تبويبها وتقيمها على الأبواب والمسائل.

والمتابع للكتب المؤلفة في فقه السياسة يجد عزوفًا ظاهرًا عن الاستناد إلى المخزون الشرعي في السياسة، واعتمادًا كبيرًا على الاجتهاد والتخريج والاستنباط الشخصي، وقد قام الدكتور / حاكم المطيري بعملية استقرائية استطاع من خلالها الكشف عن قدر كبير من ضخامة الموروث السياسي في الشريعة، ولو قُمنا بالمقارنة بين ما جمعه وبين ما في كتب فقه السياسة سواء المتقدمة منها، ككتاب الماوردي، وأبي يعلى، أو المتأخرة والمعاصرة؛ فإنَّنا سنجد بينها فارقًا شاسعًا في كمية المخزون السياسية التي تم استحضاره واستثماره في بناء التصورات السياسية، وهذا الحال يكشف لنا أحدَ الإشكاليات المنهجية في تلك المؤلفات.

- الخطوة الثانية: «الدراسة والتحليل»:

فلا يكفي في استجلاء الصورة الحقيقية للخطاب السياسي في الإسلام

مجرد جمع المادة السياسية فيه فقط، بل تحتاج مع ذلك إلى دراسات علمية معمقة، تعتمد على مهارات التحليل المنهجي البليغة، وتستند إلى آليات البحث الفقهي المتقن، حتى يُمكنُنا التوصُّل إلى حقيقة ما كان عليه الخطاب السياسي في المرحلة الكاملة، ويُمكنُنا التمييز بوضوح بين الجانب التشريعي منه والجانب الإجرائي، ويُمكننا أيضًا تحديد الضوابط التشريعية بشكل واضح وجلي.

وممَّا يُساعد على إنجاز تلك الدراسة المعمقة للمخزون السياسي: التخلص من الخطاب الفردي، والتوجه نحو الرؤية الجماعية، فمن المهم أن يتحوَّل البحث السياسي ليكون بحثًا مُؤسَّسيًّا يحمل رؤية جماعية، وذلك عن طريق عقد الندوات، وإقامة المؤتمرات، وحلقات النقاش، وتُبنى المراكز البحثية لهذا الموضوع، فقد غدت المنهجية الجماعية ضرورة واقعية نتيجة تعقد الواقع وتشابك القضايا السياسية في واقعنا المعاصر وازدياد ترابطها وتداخلها، ممَّا يستدعي ضرورة التخلص من الرؤية الفردية والانتقال إلى الرؤية الجماعية.

- **الخطوة الثالثة: «الدعوة والتوعية»:**

تحتاج المشاريع التي تقصد إلى التغيير الجذري إلى قدر كبير من الدعوة الجماهيرية، وتتطلب جرعة عالية من تنمية حسِّ الوعي الحقوقي بها وبأهميتها وفائدتها، فلا يكفي في الإصلاح السياسي أن يكون همًّا خاصًّا بالنخبة أو فكرًا محدودًا في الدائرة المثقفة، وإنَّما لا بُدَّ أن ينتقل إلى الجماهير؛ ليكون رأيًا عامًّا وهمًّا مشترَكًا بين كلِّ الفئات.

والمخزون السياسي في الإسلام يمتلك قوة عالية من التأثير ورؤية

واضحة تُوصِّل إلى درجة عالية من الوعي الحقوقي، يُمكن من خلالها تكوين القوة الضاغطة على الواقع؛ لتغييره وتبديله.

وفي ختام هذه الجولة في المخزون السياسي، وبعد اكتشاف ضخامته وأهميته، وجودة مكتسباته، يبدو أنَّ سؤالًا مُلحًّا غدًا يلوح في الأفق، وهو:

من المسئول عن تغييب المخزون السياسي الشرعي وعن خفوت أثره في الواقع المعاصر؟!



مَنْزِلَةُ الإِنْسَانِ فِي الإِسْلَامِ

مَـدْخَـلٌ

يكادُ يُجمع علماء الأديان على أنَّ الحقيقة الكليَّة التي تقومُ عليها ماهيَّة الدين، والتي يُبنى عليها أساس التديُّن هي: «الخضوع، والذلُّ للخالق المدبِّر للكون».

وقد أُبرزت هذه الحقيقة الجوهريَّة في الأديان التوحيديَّة الكُبرى بشكل ظاهر جدًّا، ابتداءً من اليهودية، ثم النصرانية، ثم الإسلام الدين الخاتم.

وعند التأمُّل في عملية التديُّن والتعبُّد نجد أنَّها حقيقة مُركَّبة من أربعة أُسس أصلية، وهي:

الأول: «المعبود»، الذي هو الله ﷻ.

والثاني: «العابد»، الذي هو الإنسان.

والثالث: «العبادة»، التي هي الشعائر والواجبات.

والرابع: «المكان الذي يُقام عليه التدين»، والذي هو الأرض بالنسبة للإنسان.

واشتراك هذه الأُسس الأربعة في بناء التديُّن وتكوين جوهره لا يعني المساواة بينها في المنزلة أو الأهمية أو الشرف، بل هي متفاوتة تفاوتًا كبيرًا.

والبلوغ إلى الكمال والارتقاء في التدين مُرتبط بالوصول إلى حالة

تصوريَّة وتشريعيَّة مُنضبطة عن تلك الأُسس، والتفاضل بين الأديان يرجع في مجمله إلى التبايُن بينها فيما تُقدِّمه عن تلك الأُسس الأربعة، فكُلَّما ازداد الدين كمالًا فيما يُقدِّمه عنها في التصور والتشريع؛ ازداد كمالًا وارتفع عن الأديان الأخرى في الدرجة والمنزلة.

وحدوثُ الخلل في التصوُّر والتشريع في واحد من تلك الأُسس: يلزم منه بالضرورة وُقوع الانحراف والضعف في عمليَّة التديُّن نفسِها.

فإذا وقع الخللُ في التصوُّر عن الله -تعالى-، وعن أسمائه، وأوصافه، وتدبيره للكون، فأقام الإنسان تصوُّراتٍ مخالفةً لكمال الله ﷻ؛ فإنَّه سيقع الانحراف في عمليَّة التديُّن.

وكذلك إذا وقع الخللُ في التصوُّر عن الإنسان، أو التشريع في التعامل معه، فلم تُحفظ كرامتُه، وانتُهكت حقوقُه، ومُورس عليه الظُّلم والاستبداد والقهر، وسُلبت منه أمواله، وحُمِّل ما لم يحتمل، وخرج عن فطرته التي خُلق عليها؛ فإنَّ هذا سيُؤثِّر على قيامه بالعبودية لله -تعالى-، وبالتالي سيقعُ الخلل في عمليَّة التديُّن نفسِها.

وكذلك الحالُ إذا وقع الخللُ في الشعائر والعبادات، فلم تُضبط بضابط صحيح، ولم تُفصَّل أحكامُها ولا شروطُها ولا واجباتُها، ولم تُحدَّد أوقاتُها ولا مقاديرُها، ولم تُكشف مصادرُها ومستنداتُها؛ فإنَّه سينفتح الباب لحدوث الفساد في عمليَّة التعبُّد، وشيوع الابتداع والانحراف، وتحكم الأهواء والرغبات في مساراتها.

وكذلك الحالُ إذا وقع الخللُ في التصوُّر عن الحياة الدنيا - الأرض - التي هي محلُّ العبوديَّة والتديُّن لله -تعالى-، فشاعت فيها الحروبُ،

واختفى عنها الأمنُ على النفس والمال والأهل، وشعر الإنسانُ فيها بالتعاسة والضِّيق؛ فإنَّ هذا سيُؤثِّر سلبًا على عمليَّة التديُّن.

فقِيام الدين الصحيح يتطلَّب: الحفاظَ على هذه الأُسس الأربعة التي لا يقوم التدين إلَّا بها، وإنشاءَ التصوُّرات والتشريعات المنضبطة عنها، وكُلَّما ازدادت التصوُّرات القائمة عنها كمالًا وعُلوًّا؛ ازداد الدين في كماله وعُلوِّه، وازدادت عمليَّة التديُّن والتعبُّد لله انضباطًا وإتقانًا.

ولمَّا كان الدين الإسلاميُّ أكملَ الأديان في تصوُّراته، وأعلى الأديان قدرًا، وأتقنها في منظومته التشريعيَّة؛ فإنَّه قدَّم في تلك الأُسس الأربعة أكمل صورة وأبهى حلَّة، وأحاطها بمنظومة معرفيَّة وتشريعيَّة عالية الجودة وقوية البنيان.

ولمَّا كان الإنسان مُكوِّنًا أساسيًّا من مكونات التديُّن؛ فقد اهتم الإسلام به بدرجة عالية جدًّا، واحتفى به احتفاء بالغًا، وكشف عن كثير ممَّا يتعلَّق بنشأته وحياته وتطوراته ممَّا لا يُمكن أن يُعلَم إلَّا عن طريق الإخبار الإلهيِّ، فقد شرح قصة خلقته وتكوينه وتطوراته من المنشأ إلى المصير، ومن المبتدئ إلى المنتهي، بل هو المخلوق الوحيد الذي استفاض القرآن في تفصيل قصة خلقته.

فالقرآن يُحدِّثنا عن الإنسان في كلِّ حينٍ حديثًا مُستفيضًا يتناول فيه الأجزاء التي خُلق منها، وكيفيَّة التركيب بينها، والمراحلُ التي مرَّ بها تكوينه، وطبيعة خلقته، ويكشف عن منزلة الإنسان في الوجود، ويُبيِّن وظيفته وعبوديته لربه، ويكشف عن نواحي ضعفه وقوته وواجباته وتكاليفه، وكلُّ ما يتعلَّق بحياته في هذه الأرض، ومآله في الحياة الأخرى.

وتكثُر النصوص الشرعيَّة من التنبيه على عَلاقات الإنسان مع المخلوقات الأخرى: عَلاقتُه مع الأرض، وعَلاقتُه مع الملائكة والجنِّ، وقبل ذلك عَلاقتُه مع ربه وخالقه.

وما قدَّمه الإسلام من إفادات عن حياة الإنسان تُؤهِّل العقل المسلم لأنْ يبني أفضلَ عقيدةٍ وأتقنَ فلسفةٍ عن حقيقة الإنسان وماهيَّته، ويشرح الأستاذ «العقاد» قيمة ما قدَّمه الإسلام عن الإنسان فيقول: «المنصفُ بين النصائحِ لا يستطيعُ أن ينصحَ لأهل القرآنِ بعقيدةٍ في الإنسانِ والإنسانيَّةِ أصحَّ وأصلحِ من عقيدتِهم التي يستوحُونها من كتابِهم، وإنَّ القرنَ العشرين سينتهِي بما استحدثَ من مبادئٍ ومذاهبَ وأيديولوجياتٍ، ولا ينتهي ما تعلَّمَه أهلُ القرآنِ من القرآنِ»[1].

وعن طريق المادة المعرفيَّة التي قدَّمها الإسلامُ عن الإنسان يستطيع المُسلِم أن يصل إلى الإجابة الكافية عن الأسئلة الأوليَّة التي تُحيط بحياة الإنسان، والتي حيَّرت الفكرَ البشريَّ مُنذ زمنٍ بعيد، وهي:

- من أنا؟
- ومن أين أتيت؟
- ولماذا أتيت؟

وما مصيري بعد الموت؟

فالمُسلِم يجدُ في نصوص الشريعة جوابًا واضحًا عن هذه الأسئلة الأوليَّة.

---

(١) الإنسان في القرآن (٨).

وفضلًا عن ذلك؛ فإنَّ فيما قدَّمه الإسلامُ ضمانةً وحَصانةً للعقل المُسلِم من أن يقع في الأساطير التي وقع فيها العقل البشري حول الإنسان، فالفكر الإنساني قد اهتم كثيرًا بما يتعلَّق بماهيَّته، وخلقته، وطبيعة وجوده في هذه الحياة، ولو استعرضنا مجهوداتِ العقولِ البشريَّة في عمليَّات الكشف التي قامت بها حول الإنسان نجد أنَّها تخبَّطَت في تكهُّناتٍ عديدةٍ عن نشأة الإنسان وتكوينه، وعن طبيعة النفس الإنسانية وعَلاقتها بالجسد، وخلودها وبقائها، وعن غاية الوجود الإنساني، وعن طبيعة القوى القائمة بالإنسان وأنواعها، وعن المصير الإنساني بعد الحياة الأرضية، وسيجد المُثقَّف المُسلِم في نصوص الشريعة مادةً معرفيَّة تضبط كلَّ تلك المباحث.

وفي المادة الإنسانيَّة والتشريعيَّة التي تضمَّنتها نصوص الشريعة ضمانةٌ ضخمةٌ في الحيلولة دون الوقوع فيما وقع فيه الفكر الغربي في تعامله مع الإنسان، حيث تعامل - أي: الفكر الغربي - معه بماديَّة صلبة، وانحرف بحياة الإنسان وقواه إلى الجوانب الماديَّة الاستهلاكية البحتة، ولم يراعِ الجانب الرُّوحي فيه، والمُثقَّف المُسلِم يجدُ في نصوص الشريعة توازنًا بين الجانب الرُّوحي في الإنسان، والجانب المادي بشكل ظاهر جدًا.



تكريمُ الإسلامِ للإنسانِ

وهذه الدرجةُ من الاهتمام بالإنسان تُعطي مُؤشّرًا واضحًا على عُلوِّ قدرِهِ وارتفاعِ منزلتِه في الإسلام.

ومع هذا فقد تضمَّت نصوص الشريعة الإسلاميَّة تصريحًا واضحًا بتكريم جنس الإنسان على غيره من المخلوقات، وذلك في قوله -تعالى-: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، ففي هذه الآية إخبارٌ من الله بأنَّه كرَّم بني آدم بإكرامات عديدة، ولهذا جاء الإكرام فيها مُطلقًا.

● **وجاءت إشارات عديدة في النصوص إلى بعض معالم هذا التكريم الإلهي، ومن ذلك:**

- التنصيصُ على أنَّ الإنسان مخلوقٌ بيدي الله -تعالى-، كما في قوله -تعالى-: ﴿يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥]، فالله -تعالى- في هذه الآية يُظهر لإبليس قُبح فعله، وشناعة تصرفه حين لم يلحظ الميزة الربانية التي جعلها الله لآدم، وهي كونه مخلوقًا بيدي الرب ﷻ، وهذه قمة التفضيل والتكريم.

- ومن معالمِ التكريمِ الإلهيِّ للإنسانِ: الإعلان الإلهي عن خلق

الإنسان، وهذا لم يكن لغيره من المخلوقات، وكذلك تعليم الإنسان الأسماء كلَّها حتى فاقَ بذلك الملائكة الكرام، وقد تضمَّن هذه المعالم التكريمية قولُه -تعالى-: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٠ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٣١ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٠ - ٣٢].

- ومن معالمِ التكريمِ الإلهيِّ: إضافةُ روحِ الإنسان إلى الله -تعالى- مباشرة، كما في قوله -تعالى-: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]، وهذه الإضافة لا تكون إلَّا في مقام التشريف والتكريم، فالله -تعالى- لم يضف إليه شيئًا في القرآن إلَّا في مقام التشريف، كما قال -تعالى- عن ناقة صالح: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا﴾ [الشمس: ١٣]، وكما قال عن البيت الحرام: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْـًٔا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الحج: ٢٦]، وكما قال عن عباده المؤمنين: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمًا﴾ [الفرقان: ٦٣].

وهذه الإضافة تكشف عن أنَّ الإنسان ليس شيئًا ماديًّا فحسب، وأنَّه ليس مخلوقًا ماديًّا جامدًا، وإنَّما فيه جانب آخر عالي المكانة، ورفيع القدر، وهو الجانب الروحي المضاف إلى الله -تعالى- مباشرة، وهذه الإشارة من أقوى ما يُعزِّز الجانب الروحاني الذي غدا مختفيًّا أو غامضًا في الحالة المعاصرة.

- ومن معالمِ التكريمِ الإلهيِّ: أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، وقد أشار القرآن إلى هذا الأمر في مواطنَ كثيرةٍ، منها قوله -تعالى-: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [ص: ٧٢].

- ومن معالمِ التكريمِ الإلهيِّ: التأكيد على أنَّ الكون مُسخَّرٌ للإنسان، وأنَّه مُهيَّئ ليكون مُنسجمًا مع متطلبات الإنسان، وقد تكرَّر التنبيه على هذه الكرامة في مواطن عِدَّة، منها قوله -تعالى-: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣]، ومنها قوله -تعالى-: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩].

ويستعملُ القرآنُ لفظًا آخر أشدَّ دلالةٍ، وهو لفظ «التذليلِ» الذي يقتضي قوة التمكُّن والطواعية، حيث يقول سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [المُلك: ١٥]، ويكفي في الكشف عن ضخامة احتفاء القرآن بهذه الكرامة أن يرجع المُسلِم إلى سورة النحل التي تُسمى «سورة النِّعم»؛ ليتعرف على كثرة التنبيه على تسخير الكون للإنسان وتهيئته له.

- ومن معالمِ التكريمِ الإلهيِّ: إقسامُ الله -تعالى- على أنَّه أحسن خِلقة الإنسان وأكملها، وأنه خلقه في أحسن هيئة، كما قال -تعالى-: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ﴿١﴾ وَطُورِ سِينِينَ ﴿٢﴾ وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ﴿٣﴾ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ١ - ٤]، فهذا القسم من الله -تعالى- من أكبر الأدلة على تكريم الإنسان في هذا الدين العظيم؛ إذ لا يُقسم الله -تعالى- إلَّا على أمر عظيم.

- **ومن معالمِ التكريمِ الإلهيِّ**: تسخيرُ الملائكة لخدمة الإنسان وحفظه، وقد جاءت إشارات عديدة إلى هذه المكرمة الإلهية، ومن ذلك قوله -تعالى-: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾ [الرعد: ١١]، وقد بيَّن ابن عباس أنَّ المُعقِّبات هم الملائكة، جعلهم الله ليحفظوا ابن آدم من أمامه ومن خلفه.

- **ومن معالمِ التكريمِ الإلهيِّ**: تأكيد القرآن على أنَّ كلَّ إنسان مسئول ومحاسب على فعله، ولا عَلاقة له بفعل غيره، كما في قوله تعالى - الذي تكرَّر مرارًا في القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ [فاطر: ١٨]، وهذه المكرمة ينسف بها القرآن فكرة الخطيئة التي قام عليها الدين النصراني المحرف، ويخلص البشريَّة من تَبِعاتها، وهي خطأ من أكبر الأخطاء التي وقعت في التعامل مع الإنسان.

- **ومن أنواعِ التكريمِ الإنسانيِّ في الإسلامِ**: التأكيدُ المُكثَّف على حقوق الإنسان، فقد ضَمِن له حقوقًا بالغةَ الأهميَّةِ وواسعة النطاق، فقد ضَمِن الإسلامُ للإنسان حقَّ الحياة، وحقَّ العمل، وحقَّ العيش بأمان، وحقَّ التعليم، وحقَّ الحرية، وحقَّ التَّملُّك، وحقَّ التقاضي، وغيرها من الحقوق، وأقام الإسلام مادة حقوقية للإنسان فاقت في الإتقان والانضباط والتوازن والعدل والحيوية الحقوقَ التي تَضْمنها المنظماتُ الحقوقيَّةُ الأخرى.

- **ومن أعظمِ أنواعِ التكريمِ التي أشارَ إليها القرآنُ**: أنَّ الله -تعالى- جعل الإنسان محلًّا للتكليف، وموضعًا للقيام بأعظم مهمة في الوجود وهي العبودية لله -تعالى-، وما جعله الله من متعلقاتها من إرسال الرسل

والأنبياء، وإنزال الكلام الإلهيِّ على البشر، ومخاطبته لهم، وما ينال أصحاب الإيمان والتقوى من الخيرات في الدنيا والآخرة، وأعظمها النظر إلى وجهه الكريم، والفوز بلقائه.

وحتى لا يفخرَ الإنسان بنفسه، ويتعالى على مهمته الأصليَّة التي وُجد من أجلها، وحتى لا يتكبَّرَ ويتغطرسَ في هذه الحياة، فيرفع نفسَه فوق المنزلة التي لها . . وحرصًا من الإسلام على تحقيق التوازن في التعامل مع جنس الإنسان، فقد تكرَّر التنبيه على مواطن النقص في الإنسان، وموجبات الانتقاص فيه.

- ومن ذلك: التنبيه على جدليَّة الإنسان المتكاثرة، كما في قوله -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤].

- ومن ذلك: التأكيد على ضعف بداية الإنسان ونهايته، كما في قوله -تعالى-: ﴿۞ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤].

- ومن ذلك: التنبيهُ على طبيعة الطغيان الكامنة في داخل الإنسان، كما في قوله -تعالى-: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ [العلق: ٦، ٧].

- ومن ذلك: الإشارة إلى طبيعة القتر والشُّحِّ في داخل الإنسان، كما في قوله -تعالى-: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّىٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ قَتُورًا﴾ [الإسراء: ١٠٠]، أي: بخيلًا مُمسكًا عن الإنفاق، وكما في قوله -تعالى-: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ ۚ وَإِن تُحْسِنُوا۟

﴿وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٢٨]، أي: وجُعل الشُّحُّ والبخل مطبوعًا في الأنفس حاضرًا معها.

- ومن ذلك: وصفُ الإنسان بالهلع، وقد فسَّر القرآن معنى الهلع المفطور فيه بأنَّه فُقْدانُ الصبر عن المصيبة، وعدمُ الشكر عن النعمة، كما قال -تعالى-: ﴿۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ١٩ - ٢١].

- ومن ذلك: وصف الإنسان بالعجلة، كما في قوله -تعالى-: ﴿وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ ۖ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا﴾ [الإسراء: ١١]، وقوله: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ ۚ سَأُوْرِيكُمْ ءَايَٰتِى فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾ [الأنبياء: ٣٧].

وبيَّنت نصوص الشريعة أنَّ الإنسان إذا انحرف عن المُهمَّة التي جاء من أجلها، وعاندها وانتهج طريقًا آخر؛ فإنَّه في ميزان الآخرة ينزاح عن ذلك التكريم الإلهيِّ له، ويغدو أحقر وأقلَّ شأنًا، كما قال -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، والسِّرُّ في ذلك هو أنَّ الذي يكفر بربه الذي كرمه على سائر خلقه وفضله على غيره وسخر له ما في السموات وما في الأرض لا يُمكن أن يكون إلَّا فاقدًا لمقومات التكريم.

وقد أكَّد علماء الإسلام على تكريم الله للإنسان، وكشفوا عن مدلولات النصوص الشرعيَّة في هذا الشأن، وتواردوا على تأكيد ذلك في مُؤلَّفاتهم.

وفي بيان هذا يقول ابن القيم في بيانٍ مُفصَّلٍ: «اعلمْ أنَّ الله ﷻ اختصَّ نوعَ الإنسانِ من بين خلقِه بأنْ كرَّمه وفضَّله وشرَّفه، وخلقه لنفسِه، وخلق كلَّ

شيء له، وخصَّه من معرفتِه ومحبَّتِه وقُربِه وإكرامِه بما لم يُعطِهِ غيرَه، وسخَّر له ما في سماواتِه وأرضِه وما بينهما، حتى ملائكته الذين هم أهل قُربه استخدمهم له، وجعلهم حفظةً له في منامِه ويقظتِه، وظعنِه وإقامتِه، وأنزل إليه وعليه كُتُبه، وأرسلَه وأرسلَ إليه، وخاطبَه وكلَّمه منه إليه، واتخذ منهم الخليلَ والكليمَ والأولياءَ والخواصَّ والأحبارَ، وجعلهم معدنَ أسرارِه، ومحلَّ حكمتِه، وموضعَ حُبِّه، وخلق لهم الجنةَ والنارَ، فالخلقُ والأمرُ، والثوابُ والعقابُ مداره على النوع الإنسانيِّ، فإنَّه خلاصةُ الخلقِ، وهو المقصود بالأمر والنهي، وعليه الثواب والعقاب.

فللإنسان شأنٌ ليس لسائر المخلوقاتِ، فقد خلقه اللهُ بيدِه، ونفخَ فيه من روحِه، وأسجدَ له ملائكتَه، وعلَّمه أسماءَ كُلِّ شيءٍ، وأظهرَ فضله على الملائكةِ فمَن دونَهم من جميعِ المخلوقات، وطردَ إبليس عن قُربه وأبعده عن بابِه إذ لم يسجد له مع الساجدين واتخذه عدوًّا له»[1].

ولا بُدَّ من التأكيد على أنَّ اهتمام الإسلام بالكشف عن تكريم الإنسان والتأكيد على حفظ حقوقه ليس المراد منه الترف المعرفي، ولا العلم النظري فقط، وهو ليس نزعة شعاراتية فقط، وإنَّما هو قضيَّةٌ محوريَّةٌ ومركزيَّةٌ تهدف إلى المحافظة على ركنٍ من الأركان التي يقوم عليها التديُّن لله -تعالى-، وأساسٌ من الأُسس التي يُبنى عليها أعظمُ عمل يريده الله في هذه الحياة، وهو العبودية له، والتذلل لجلاله وعظمته؛ فالإنسان هو المخلوق الذي سيقوم بتلك المهمة العالية، ومتى ما ضُيِّعت كرامته، وانتُهِكت حقوقه، وفسدت فطرته، وخرج عن الإنسانيَّة الحقَّة؛ فإنَّ هذا سيبعده عن الوظيفة التي

---

(١) مدارج السالكين (١ / ٢١٠).

وُجِد من أجلها في هذه الحياة، ويُقيم بينه وبين وُصوله إلى ما أراده الله حواجزَ غليظةً، ومتى ما تحقَّقت له الكرامةُ التي جعلها الله -تعالى- له، وبقي على إنسانيَّة؛ فإنَّه سيقترب من عبوديته لربه، وسيكون مُهيَّئًا لأنْ يكون في أقرب حال للدخول في دين الإسلام.

إنَّ السِّرَّ في تكريم الإنسان ليس هو ذات الإنسان، ولا جماله، ولا قوته، ولا شرف مادته، بل لأنَّهُ سيقوم بأكبر مهمة في هذه الحياة، ولأنَّه أحدُ الأُسس الأربعة التي تقوم عليها قضية التعبُّدِ، فلا بُدَّ أن يُرتقَى بحاله، ويُرفع إلى أعلى الدرجات، ولا بُدَّ أن تُزال عن طريقه كلُّ العقبات والعراقيل، ولا بُدَّ أن يُساعَد على الاستقرار؛ لكي يتفرَّغ للقيام بوظيفته.

وهذا يُوجبُ على المسلمين أن يكونوا من أكثر الأمم محافظةً على كرامة جنس الإنسان بالضوابط التي أقامتها الشريعة الإسلامية، وألَّا يكون كلامهم وخطابهم يتراوح في خانة الشعارات والأوسمة فقط، ويستوجب عليهم أن يسعوا إلى إقامة المجتمع الذي تتحقَّق فيه كرامة الإنسان كما صوَّرها الإسلام وأرادها، ويُحتمُ عليهم أن يكونوا من أشدِّ الناس محاربةً للانتهاكات التي طالت البشريَّةَ، وأفسدت إنسانيتها.

فما يجبُ على المسلمين تجاه الإنسان ليس خاصًّا بمَن هو داخل في دين الإسلام فقط - وإن كان المُسلِم أولى من غيره -، بل الواجب أوسع من ذلك؛ لأنَّه بالمحافظة على بقاء الإنسان على إنسانيته سيكون الإنسان أقرب إلى تحقيق العبودية لله -تعالى-، وهذا خير من ابتعاده عن الهدف الأصلي الذي وُجد من أجله.

وظيفةُ الإنسانِ في الوجودِ

من ضروريات الاهتمام بالإنسان، ومن مستلزمات الاكتمال في الدين: أن تُبيَّنَ المهمةُ الرئيسة للإنسان، وأن يُكشفَ عن الوظيفة الأصلية التي وُجِد من أجلها.

وقد أكَّدت نصوص الشريعة بما لا يدع مجالًا للشَّكِّ على أنَّ وجود الإنسان لم يكن عبثًا، وليس خاليًا من الهدف، أو مفرغًا من الغاية، وأكَّدت مرارًا على أنَّ وجوده إنَّما كان لتحقيق هدفٍ مُحدَّد وغايةٍ مقصوده، ولهذا يُوجِّه الله اللوم والإنكار على الذين كفروا برسله، فيقول: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، بلا مهمة ولا عمل، ويُكرِّر الإنكار عليهم مرة أخرى فيقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥].

فإذا كان الإنسان لا بُدَّ أن تكون له مهمة في هذا الوجود، فلا بُدَّ أن تكون عاليةً شريفةً؛ لأنَّ الله -تعالى- هو الذي أرادها، وهو الذي حدَّدها.

وقد قامت محاولاتٌ عديدةٌ في تحديد الهدف الذي حدَّده الإسلام للإنسان، ومن ذلك محاولة الراغب الأصفهاني في بعض مؤلفاته، فقد انتهي إلى أنَّ الهدف الذي من أجله أُوجد الإنسان يتنوَّع إلى ثلاثةِ أنواعٍ:

- **الأول**: إعمار الأرض.

والثاني: العبادة.

والثالث: الخلافة[1].

وهذه المحاولة غيرُ دقيقةٍ؛ لأنَّها لم تفصل بين الهدف الرئيس، وبين الأهداف الفرعية التابعة، ولأنَّها فصلت بين الإعمار والخلافة وبين العبودية، وهذا مخالفٌ لنصوص الشريعة الأخرى كما سيأتي.

وانتهي بعض المعاصرين إلى أنَّ الهدف من وجود الإنسان هو الخلافة في الأرض وإعمارها، والارتقاء بالإنسان، وهذا التصور غير صحيح؛ لأنَّه لم يرتكز على الدلالات المتتالية لنصوص الشريعة في تحديد الهدف الرئيس من وجود الإنسان.

والقارئ للنصوص الشرعية لا يجدُ عناءً في إدراك أنَّ وظيفة الإنسان في هذا الوجود، والهدفَ الرئيسَ لحياته، والغايةَ الأوليَّةَ لها راجعة إلى عبودية الله -تعالى-، والخضوع له والإنابة إليه، وقد حسم القرآن الأمر في تحديدها بشكل قطعي، وأطال في بيان جوهرها، والكشف عن حقيقتها ومعالمها، وشروطها وضوابطها، وآثارها ومستلزماتها.

وقد أكَّد عددٌ من علماء المسلمين هذه الوظيفة، بل إنَّ بعضهم ربط بينها وبين كمال الإنسانية، فكُلَّما ازداد العبدُ عُبوديَّةً لله؛ ازداد إنسانية، وفي الإشارة إلى هذه المعنى يقول الراغب الأصفهاني في مُؤلَّفٍ آخر له: «الإنسانُ يحصل له من الإنسانيَّةِ بقدر ما يحصلُ له من العبادةِ التي لأجلها خُلِق، فمَن قام بالعبادة حقَّ القيام؛ فقد استكمل الإنسانيَّةَ، ومَن رفضها؛ فقد

---

(١) انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة (٩٠).

انسلخَ من الإنسانيَّة، فصار حيوانًا أو دون الحيوان، كما قال -تعالى- في وصف الكفار: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، وقال: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢]، فلم يرضَ أن يجعلهم أنعامًا ودوابَّ، بل جعلهم أضلَّ منهم»(١).

والربطُ الذي قام به الراغب الأصفهاني بين الإنسانية والعبودية راجع إلى تقييم الأمر باعتبار الغاية منه، فالشيء كُلَّما ازداد في تحقق غايته؛ ازداد تمكُّنه من ماهيته وحقيقته.



(١) انظر: تفصيل النشأتين (٨٠).

مسالكُ القرآنِ في الدلالةِ على وظيفةِ الإنسانِ

وإذا أردنا أن نقوم بالبحث والتحليل في المنهجية التي سلكها القرآنُ في الدلالة على هذه الوظيفة؛ فإنَّا نجد أنَّ طرائقَه في تأكيد وظيفة العبودية سارت على مسارين رئيسين، وهما:

● **الأول: «المسار التأسيسي».**

وذلك بإقامة الأدلة التي تُؤكِّد على عُلُوِّ قدر العبادة لله -تعالى-، وعلى أنَّ وجود الإنسان إنَّما كان لأجلها، وأنَّ وجود السموات والأرض، وإرسالَ الرُّسل إنَّما كان لأجل أن يقوم الإنسان بتلك الوظيفة، وتدخل تحت هذا المسار أنواع من الأدلة، وسنقتصر على ثلاثة منها، وهي:

- **الدليلُ الأوَّلُ: «دلالة التنصيص والحصر»**، وذلك في قوله -تعالى-: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فهذا إخبارٌ حاصرٌ من الله في أنَّه - سبحانه - إنَّما خلق الإنسان؛ ليكون عابدًا وخاضعًا له، والأسلوب الذي استُعمل في هذه الآية من أقوى أساليب الحصرِ في العربيَّة، وهو أسلوبُ النفيِ والاستثناءِ، وهذا يقتضي حصرَ خَلْقِ الإنس في هدفٍ واحدٍ يقف على رأس الهرم هو العبوديَّةُ لله -تعالى-.

ولو أردنا أن نُحدِّد الهدف من فعل شيء ما؛ فإنَّنا لن نجدَ أسلوبًا أقوى

من هذا الأسلوب، ولو قمنا بمقاربة بين هذا الأسلوب الذي أبان اللهُ به عن غاية خلق الإنسان، وبين الأساليب الأخرى التي اعتمد عليها مَن يقول إنَّ الغاية من خلق الإنسان إعمارُ الأرض، أو غيرها؛ فإنَّا لا نجد مقاربة بينها في وُضُوحِ الدَّلالة وقُوَّتِها.

- **الدليل الثاني: «التأكيد على أنَّ مهمة الرُّسل الأولى، وأساس دعوتهم هي الدعوة إلى عبادة الله تعالى»**، فقد نصَّت النصوصُ على ذلك، كما في قوله -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، ويُؤكِّد اللهُ -تعالى- لنبيِّه هذه المهمة فيقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، فمن المستبعد - عقلًا - أن يكون لدعوة الرُّسل غاية أخرى غير هذه الغاية، فلا يذكره في هذا السياق.

وحين بيَّن الله - سبحانه - لنبيِّه القدرَ المشتركَ الذي تتمحورُ عليه كلُّ الرسالات، وما وصَّى الله به كلَّ الرُّسل: ذكر أنَّ ذلك الأمرَ هو إقامةُ الدين لله -تعالى-، كما قال - سبحانه : ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣].

ويزيد من وضوح هذه الدلالة: أنَّ القرآن حين يحكي دعوة كلِّ رسول، وكيف ابتداء دعوته لقومه يُبيِّنُ أنَّ النداء الأوَّلَ لهم هو الدعوة إلى عبادة الله وحده.

- فقال عن نوح: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم

﴿مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ٥٩].

- وقال عن هود: ﴿۞ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ٦٥].

- وقال عن صالح: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف: ٧٣].

وقال عن شعيب: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٨٥]، وواضح من طريقة شعيب في دعوته أنَّه جعل الدعوة إلى العبودية محورًا أساسيًّا، ثم بعد ذلك بيَّن لوازم هذه العبودية.

ومن المستبعد - عقلًا - أن يكون لدعوة الرسل هدفٌ آخرُ يُمثِّل المحوريَّة والمركزية، ثم لا يذكره القرآن في مثل هذا السياق.

وممَّا يزيد من قوة هذه الدلالة - مع قوتها -: طريقة النبي ﷺ في دعوته للملوك ومراسلاته لهم؛ فإنَّه في كلِّ تلك المراسلات يبدأ أوَّل ما يبدأ بدعوة الملوك إلى عبادة الله -تعالى-! والذي تقتضيه الضرورةُ العقليَّةُ، والمنهجيَّةُ الصحيحةُ في الدعوة: أنَّ المُرسِل يُركِّز في مثل هذا النوع من المراسلات القصيرة على ذكر أهمِّ هدفٍ في دعوته، وأكبرِ غاية يدعو إليها، وهذا ما فعله النبي ﷺ؛ فإنَّه ركَّز على الدعوة إلى عبادة الله وحده، ولو كان إعمارُ الأرض يُمثِّل مرتكزًا وهدفًا رئيسًا في دعوته؛ لذكره في مثل تلك المراسلات.

- **الدليل الثالث:** تعليق أوصاف المدح بأوصاف العبودية، وأوصاف

الذم بما يُناقض العبودية، فحين يرجع المُسلِم إلى نصوص الشريعة يجد أنَّ أوصاف المدح الكُبرى، كالإيمانِ، والتقوى، والإحسان، والفلاح، وما يترتب عليها من محبَّةِ اللهِ ورضاه كُلُّها مُعلَّقةٌ بمعاني العبوديَّةِ لله -تعالى- بشكل مُكثَّف، وفي المقابل يجدُ أوصافَ الذَّمِّ، كالكفر، والفسق، والضلال، والنفاق، وما يترتب عليها من غضبِ اللهِ وعقابِه مُعلَّقةٌ بما يُناقض العبودية لله -تعالى- بشكل مُكثَّفٍ.

ولمَّا ذكر القرآن صفات المؤمنين حقًّا ربطها مباشرة بأوصاف العبودية، فقال - سبحانه : ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٢ - ٤]، ونبَّه على أنَّ هذه هي أوصاف المؤمنين، سواء أكانوا في حالة الاستضعاف، أو في حالة القوة، كما قال - سبحانه : ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]، والمراد بالمعروف هنا هو كلُّ ما هو عبادة لله -تعالى-، والمراد بالمنكر كلُّ ما هو معصية له سبحانه.

وقد كرَّر القرآنُ كثيرًا من الصفات التي يتحلَّى بها المؤمنون، فذكر قيام الليل، والجهاد في سبيل الله، والخوف من القيام بين يديه.

ولمَّا مدح اللهُ أصحابَ النبيِّ ﷺ في القرآن علَّق المدح بأوصاف التأله والتعبُّد، كما قال -تعالى-: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ

ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا﴾ [الفتح: ٢٩].

بل إنَّ الوصف الذي اختاره الرَّسولُ ﷺ لنفسه هو وصف العبودية، كما قال: «**أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا**»، وقال: «**وَلَكِنْ قُولُوا: عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ**»، ولم يكن يصف نفسَه بالحُرِّيَّة، ولا الثورة على استبداد الكفار، وما أكثره وأغلظه في زمنه!

ولمَّا سُئل النبيُّ -عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ- عن أعظم ذنبٍ يُعصى الله به: أرجعه إلى الشِّرْكِ المناقضِ للعبودية، فعن ابن مسعود قال: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ! أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللهِ ﷻ؟»، قَالَ: «**أَنْ تَجْعَلَ للهِ ﷻ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ**»[1].

ولمَّا ذكر اللهُ عقوبات الأمم الذين أنزل بهم العذاب في الدنيا لم يُعلِّقها على تقصيرهم في إعمار الأرض، ولا على عدم ثورتهم على الاستبداد، وإنَّما علَّقها على انصرافهم عن عبودية الله -تعالى-، وهذا في آيات كثيرة جدًّا، ومنها:

- قوله -تعالى- عن قوم هود: ﴿وَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا نَجَّيۡنَا هُودٗا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ بِرَحۡمَةٖ مِّنَّا وَنَجَّيۡنَٰهُم مِّنۡ عَذَابٍ غَلِيظٖ ﴿٥٨﴾ وَتِلۡكَ عَادٞۖ جَحَدُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمۡ وَعَصَوۡاْ رُسُلَهُۥ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَمۡرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٖ ﴿٥٩﴾ وَأُتۡبِعُواْ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا لَعۡنَةٗ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ أَلَآ إِنَّ عَادٗا كَفَرُواْ رَبَّهُمۡۗ أَلَا بُعۡدٗا لِّعَادٖ قَوۡمِ هُودٖ﴾ [هود: ٥٨ - ٦٠].

---

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٤٤٧٧).

- وقوله عن ثمود: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَٰلِحًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَمِنْ خِزْىِ يَوْمِئِذٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ ﴿٦٦﴾ وَأَخَذَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ٱلصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا۟ فِى دِيَٰرِهِمْ جَٰثِمِينَ ﴿٦٧﴾ كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا۟ فِيهَآ ۗ أَلَآ إِنَّ ثَمُودَا۟ كَفَرُوا۟ رَبَّهُمْ ۗ أَلَا بُعْدًا لِّثَمُودَ﴾ [هود: ٦٦ - ٦٨].

ولمَّا ذكر القرآنُ أنَّ جنس الإنسان واقعٌ في الخسران، إلَّا مَن استثني؛ علَّق الاستثناء بالإيمان، والعملِ الصالح، كما في قوله -تعالى-: ﴿وَٱلْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣].

ومن المستبعد - عقلًا - بعد كلِّ هذهِ الدلالات، وهذه الاستعمالات أن يكون لدعوة الرُّسل هدفٌ آخرُ أهمُّ من الدعوة إلى عبودية الله -تعالى-، وهي تدلُّ دَلالةً ملزمة على وجوبِ الالتزام بهذا الهدف، ولزوم تجريده وبقائه على رأس الهرم دائمًا بغير مزاحمة، وتُؤكِّد على أنَّه لا يصحُّ لنا أن نزاحمه بأيِّ هدفٍ آخر مهما كانت منزلته، ومهما كانت الحاجة إليه.

● **المسار الثاني: «المسار الوقائي».**

فلم تكتفِ نصوص الشريعة بالدلالات التأسيسية التي تدعو إلى غرس مفهوم العبودية لله -تعالى- في قلوب الناس، وإنَّما سلكت طريقًا آخر في تحقيق هذه الغاية، وزيادة منها في المحافظة على الهدف الرئيس لها، فشنَّت حملةً ضاريةً على كلِّ ما يُؤدِّي إلى إفساد عبودية الناس لله -تعالى-، أو يُقلِّلها، أو يُكدِّر صفوها، فالمتتبع لنصوص الشريعة يجد أنَّها: حاربت الشرك ومظاهره، وقعدت له كلَّ مرصدٍ، وحاربته بكلِّ سلاح، فحذَّرت من الشرك غايةَ التحذيرِ، وبيَّنت قُبحه وقُبح آثاره بالأدلة العقلية والنقلية، وكشفت

عن مظاهره وأنواعه، وسعت إلى سدِّ كلِّ طريقٍ يُوصِّل إليه، وكشفت عن السُّبل التي يُمكن أن يتسلَّل من خلالها إلى قلوب الناس، كلُّ ذلك حتى لا ينفذَ الخللُ إلى الإنسان في وظيفته الرئيسة، وما لأجله وُجد في هذه الحياة.



طبيعةُ الوظيفةِ الإنسانيَّةِ

وبعد الانتهاء من استقراء النصوص الشرعيَّة، والكشف عن دلالتها على تحديد الهدف الرئيس، والغاية الأولى من وجود الإنسان، وأنَّه منحصرٌ في العبودية لله -تعالى-، فإنَّه لا بُدَّ من التأكيد على أنَّ مفهوم العبوديَّة ليس خاصًّا بالشعائر السلوكيَّة فقط، وإنَّما هو معنًى واسعٌ يشمل كُلَّ ما يُحبُّه اللهُ ويرضاه، سواءٌ كان مُتعلِّقًا بالشعائر المنصوص عليها في الشريعة، أو من كلِّ ما يُحقِّق العدل والاستقامة والانضباط في حياة الإنسان ما لم يكن مخالفًا للشريعة.

- ولهذا فقد عرَّف ابنُ تيمية العبادةَ بتعريفٍ يكشفُ عن مقدارِ سعتها، فقال: «العبادةُ هي اسمٌ جامعٌ لِكُلِّ ما يُحبُّه اللهُ ويرضاهُ: من الأقوالِ، والأعمالِ الباطنةِ والظاهرةِ»[1].

فوظائفُ الإنسان في هذه الحياة، وحيويته التي يقوم بها في دنياه، وصناعاته وتجاراته ومكاسبه، وكلُّ ما يقوم به ليست دوائر منفصلةً عن العبادة، وإنَّما يُمكن أن تدخل تحت منظومة العبادة.

ولا بُدَّ من التنبيه على أنَّ التأكيد على محوريَّة العُبوديَّة في الإسلام،

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠ / ١٤٩).

وتبوُّئِها رأس الهرم من أهدافه لا يعني أنَّنا نفصلُ بين العبودية وبين جوانب حياة الإنسان الأخرى في هذه الحياة، ولا يعني أنَّنا نُخرج إعمارَ الأرض أو مراعاة السُّنن الكونية من مفهوم العبادة، أو نُخرج الاهتمام بالقوة والارتقاء بحياة الإنسان من مفهوم العبودية، وفي المقابل فهو لا يعني أنَّا لا نُدخل الظُّلمَ، وأكلَ أموالِ الناس، والعبثَ بكرامة الإنسان، والتقصيرَ في التعامل مع السُّنن الكونية في خوارقِ العبودية ونواقضها.

وبهذا يتحقَّق للإنسان الجمعَ بين الالتزام بالهدف الأصلي لوجوده، وبين متطلبات الحياة الأخرى، وقد توصل «سيد قطب» إلى هذه النتيجة بشكل انسيابي منضبطٍ، ولم يخلط بين الأمور، أو يُغيِّر من موضعها في خارطة الدين، فقال بعد أن شرح وظيفة العبودية، وبيَّن أنَّ الإنسان مُستخلفٌ في الأرض: «يتجلَّى أنَّ معنى العبادةِ التي هي غايةُ الوجودِ الإنسانيِّ، أو التي هي وظيفةُ الإنسانِ الأُولى، أوسعُ وأشملُ من مُجرَّدِ الشعائرِ، وأنَّ وظيفةَ الخلافةِ داخلةٌ في مدلولِ العبادةِ قطعًا... بهذا وذلك يتحقَّقُ معنى العبادةِ، ويُصبحُ العملُ كالشعائرِ، والشعائرُ كعمارةِ الأرضِ، وعمارةُ الأرضِ كالجهادِ في سبيلِ اللهِ، والجهادُ في سبيلِ اللهِ كالصبرِ على الشدائدِ والرضى بقَدَرِ اللهِ... كلُّها عبادةٌ، وكُلُّها تحقيقٌ للوظيفةِ الأُولى التي خلقَ اللهُ الجنَّ والإنسَ لها، وكُلُّها خُضوعٌ للناموس العامِّ الذي يتمثَّلُ في عبوديَّةِ كُلِّ شيءٍ للهِ دونَ سواهُ.

عندئذٍ يعيشُ الإنسانُ في هذه الأرضِ شاعرًا أنَّهُ هنا للقيامِ بوظيفةٍ من قِبَلِ اللهِ -تعالى-، جاءَ لينهضَ بها فترةً، طاعةً للهِ وعبادةً له لا أربَ له هو

فيها، ولا غايةَ له من ورائِها، إلَّا الطاعةُ»[1].

وفي كلام «سيد قطب» ينكشف الترتيب الصحيح الذي تنبني عليه الأفكار، فلم يقع الخلط بين الأهداف الأولية، وبين ما يدخل فيها، فالهدف الأوَّليُّ هو الخضوع لله -تعالى-، وتحقيق العبوديَّة له، واستحضار محبته ورضاه في كلِّ حركاتِ الإنسان، والأهدافُ الفرعية التي تُحقِّق تلك الغاية لا تكادُ تُحصر في مجال واحد، أو نطاق محدد.

فالبحثُ في الهدف الرئيس لوجودِ الإنسان ولدعوةِ الرُّسل الذي هو العبوديَّةُ للهِ -تعالى- يختلفُ عن البحثِ في تحديد ماهيَّة ذلك الهدف، وما يدخل فيه وما لا يدخل، فكما دلَّت النصوصُ على الهدف الرئيس؛ دلَّت أيضًا على تحديد ماهيَّة العبودية لله -تعالى-، وعلى تحديد دوائرها وأقسامها، فهي لم تأمر بالعبادة من غير أيِّ تفصيل لها، وإنَّما أوضحتْ أنَّ مفهومَ العبادة معنًى شاملٌ لكلِّ شؤونِ الحياة، فالمُسلِم يستطيع أن يعبدَ الله، ويحققَ مرضاةَ ربِّه في تفاصيل حياته، حتى شهوتِه ومعاشرتِه مع زوجِه، وحتى غرسِه لأرضه وأكلِه من الثمار والطيِّبات، وحتى سعيِه في مناكب الأرض، وطلبِه للعيش الرغيد فيها، كلُّ هذه الأمور يستطيع المُسلِم أن يتصل فيها بربه وخالقه، ويعبده من خلالها، ويحقق الوظيفة الأولية له في هذا الوجود.

ولكن هناك تصوُّرٌ آخر قلبَ القضية، فجعل الهدف فرعًا، والفرعَ هدفًا، وذهب إلى أنَّ الهدف الرئيس لدعوة الرسل ولوجود الإنسان هو إعمار

---

(١) في ظلال القرآن (٣٣٨٧).

الأرض، والاستخلاف فيها، والارتقاء بحياة الإنسان، وأنَّ ممَّا يدخل في هذا الهدف عبادة الله تعالى.

وهذا التصوُّر فضلًا عن أنَّه ليس عليه دليلٌ؛ فهو مخالفٌ لدلالاتٍ شرعيَّةٍ قويَّةٍ ظاهرةٍ في معناها، وفيه قلبٌ لترتيب الأولويات في الشريعة، وتغييرٌ لمعالم الخارطة الإسلاميَّةِ، وابتعادٌ عن الرُّوحية التي قام عليها التصور الإسلامي للإنسان.



استخلافُ الإنسانِ في الأرضِ وعمارتُه لها

تكرَّرت إشاراتُ القرآن إلى أنَّ الإنسان مُستخلَفٌ في الأرض ومُستعمَرٌ فيها، وحتى يُمكننا أن نتوصَّل إلى حقيقة تلك الإشارات، وما تتضمنه من قِيم حكمية وشرعية، فلا بُدَّ من مناقشة قضية الاستخلافِ والاستعمارِ من ثلاث جهات أصليَّة، وهي:

- الأولى: تحديدُ المُستخلَفِ عنه.
- والثانية: تحديدُ مفهومِ الاستخلافِ والاستعمارِ في الأرض.
- والثالثة: تحديدُ منزلةِ الاستخلافِ في الشريعة الإسلامية.

● **أمَّا الجهةُ الأولى:**

فإنَّه لا يكادُ يتردَّد أحدٌ من المسلمين في أنَّ جنس الإنسان مُستخلَف عن غيره في هذه الأرض؛ لأنَّ ذلك هو صريح قوله -تعالى-: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

وإنَّما وقعَ الخلافُ في تحديد المُستخلَف عنه، فمن العلماء مَن ذهب إلى أنَّ المُستخلَف عنه هو الله ﷻ، ولهذا أجازوا أن يُقال: إنَّ الإنسان خليفةُ الله في الأرض.

- واستندوا في تأييد قولِهم على أدلَّةٍ متعددةٍ، ومنها:

- قوله -تعالى-: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، على أساس أنَّ الإنسان خليفة عن الله، ولكن سياق الآية وتركيب ألفاظها لا يُساعد في الدلالة على هذا المفهم كما سيأتي.

وممَّا استندوا إليه: قوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ مُمَكِّنٌ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَمُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا».

وممَّا استندوا إليه: قول علي ﷺ حين قال في حديث الكميل عن العلماء: «أُولَئِكَ خُلَفَاءُ اللهِ فِي أَرْضِهِ».

ومن العلماء مَن ذهب إلى أنَّ المُستخلَف عنه مخلوقٌ آخرُ، إمَّا الجنُّ، أو غيرُهم، واستندوا إلى عدة معطيات، ومنها:

- قول الملائكة: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، فهذا التعجُّب منهم يدخل على أنَّه كان في الأرض مخلوقٌ سابقٌ على آدم أفسد في الأرض وسفك الدماء، ولكن يضعف هذا الاستدلال ما جاء عن عدد من الصحابة من أنَّ الله -تعالى- أخبر الملائكة بما يحصل من هذا المخلوق الجديد.

وممَّا استندوا إليه أيضًا: المعنى اللُّغوي للفظة الخليفة، قالوا: الخليفة في اللغة إنَّما يكون عمَّن يغيبُ ويخلفُه غيرُه، والله -تعالى- شاهدٌ دائمًا لا يغيبُ، فلا يصحُّ بالتالي أن يكون الإنسان خليفة عن الله، واختار بعض أصحاب هذا القول المنع من قولهم: الإنسان خليفة الله في الأرض.

واعتمدوا أيضًا على قول أبي بكر حين قِيل له: يا خليفة الله، فقال: لست خليفة الله، ولكن خليفة رسول الله.

والأمرُ في هذه القضية هيِّن؛ لأنَّ البحث فيها لغويٌّ محض، راجع إلى حقيقة معنى الخلافة في اللغة، فإذا كانت مطلق النيابة عن الغير، سواء كان ذلك الغير شاهدًا أو غائبًا؛ فإنَّه يصحُّ القول بأنَّ الإنسان خليفة الله في الأرض، وإن كانت تقتضي غيبة المُستخلِف وعدم وجوده؛ فإنَّهُ لا يصحُّ أن يُقال الإنسان خليفة الله.

● **وأما الجهة الثانية، وهي: «حقيقة الخلافة في الأرض»**.

إذا كانت النصوص الشرعية هي المرجع في إقامة خلافة الإنسان في الأرض وعمارته لها، فهي المرجع أيضًا في تحديد حقيقتها وماهيتها، ونحن إذا رجعنا إلى النصوص نجد أنَّها أشارت إشارات عديدة إلى معنى العمارة في المفهوم الإسلامي، وبيَّنت بأنَّها ليست مقتصرة على العمارة الحسية فقط، وإنَّما تدخل فيها العمارة المعنوية بشكل ظاهر.

ومن تلك الإشارات قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ فَعَسَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ أَن يَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: ١٨]، وجعلت المنع من عبادة الله في المساجد سعيًا في خرابها، كما قال -تعالى-: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٤]، وكما قال -تعالى-: ﴿وَٱلطُّورِ ۝١ وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ ۝٢ فِى رَقٍّ مَّنشُورٍ ۝٣ وَٱلْبَيْتِ ٱلْمَعْمُورِ﴾ [الطور: ٤]، يعني: بكثرة العبادة من الملائكة.

وممَّا يُؤكِّد أنَّ العمارة في المفهوم الإسلامي تشمل العمارة المعنوية بشكل قطعي: تفسير الإسلام للفساد في الأرض، فهو في الإسلام ليس

مقتصرًا على الفساد الحسّيّ فقط، وإنَّما يشمل الفساد المعنوي أيضًا، وكثيرًا ما يُطلَق في القرآن ويُراد به ذلك، كما في قوله -تعالى-: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦]، قال بعض المفسرين من السَّلف: «أي لا تعصوا الله في الأرض، فيمسك المطر، ويهلك الحرث بمعاصيكم»، وكثيرًا ما يصف القرآن أفعال الكافرين والمنافقين بالفساد، وأنَّها سبب الهلاك وخراب الأرض، كما قال -تعالى- عن المنافقين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۝ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٢]، وكما قال -تعالى-: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨].

وإذا رجعنا إلى آية الخلافة نفسِها، وأعدْنا النظر والتأمل في تركيب ألفاظها؛ فإنَّها تعطي لنا دلالة على أنَّ المراد بالخلافة التي أرادها الله للإنسان يرجع إلى العبودية له، والخضوع والذل لجلاله وكماله؛ وذلك أنَّ الله حين أخبر الملائكة بأنَّه سيجعل في الأرض خليفة قالت الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، فهذا القول من الملائكة يدلُّ على أنَّهم فهموا أنَّ الغرض من الخلافة هو إعمار الأرض بالعبادة لله -تعالى- والتقرب له؛ ولهذا سألوا تعجُّبًا عن موجب ذلك وهم يقومون بهذه المهمة العظيمة، فأخبرهم الله بأنَّه يعلم من حال ذلك المخلوق ما لا يعلمونه، وأنَّه مُهيَّأ للقيام بتلك المهمة، ولهذا علَّمه الأسماء كُلَّها ثم أمره بأن يعرضها على الملائكة؛ ليدركوا حقيقة ما علَّمه الله ﷻ.

وهذا ما توارد عليه كبار المفسرين من الصحابة، كابن مسعود وغيره، فإنَّ الخلافة عندهم شاملة للقيام بعبادة الله، يقول ابن جرير شارحًا تفسير ابن مسعود: «فكان تأويل الآية على هذه الرواية التي ذكرناها عن ابن مسعود وابن عباس: إنِّي جاعلٌ في الأرض خليفةً منِّي يخلفني في الحكم بين خلقي، وذلك الخليفة هو آدمُ ومَن قام مقامه في طاعة الله، والحكم بالعدل بين خلقه»[1].

ولمَّا ذكر الله لداود أنَّه جعله خليفة في الأرض بيَّن مقتضى تلك الخلافة، فقال: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾، [ص: ٢٦]، فالقيام بالحقِّ وبتنفيذ أوامر الله وحكمه مرتكزٌ أساسي في معنى الخلافة.

وقد توصَّل بعض المفكرين الإسلاميين إلى تعريفٍ جامع للخلافة التي أرادها لله للإنسان في الأرض، فقال: الخلافة هي «عبادة طوعية لله -تعالى- بالتزام هديه وشرائعه، ينشأ عنها ضبط للسلوك الإنساني في عَلاقته مع الله، وعَلاقته بالكون والمخلوقات، بحيث تسير الحياة الإنسانية ضمن إطار الصلاح»[2]، فهذا التصوير للخلافة يجمع لك جميع المعاني الداخلة في ما أراده الله -تعالى- من الإنسان في الكون، ويُحقِّق لك التوازن بين المهمة الأولى والرئيسة للإنسان في الكون التي هي العبودية، وبين معنى الخلافة التي أردها الله للإنسان.

ويقول د/ عبد المجيد النجار في تعريف مفهوم الخلافة: «إنَّ الخلافة -

(١) تفسير ابن جرير الطبري (١ / ٤٥١).

(٢) انظر: الخلافة في الأرض، أحمد فرحات (٢١).

المهمة الوجوديَّة للإنسان - تعني: الخلافة عن الله -تعالى-؛ لتنفيذ مُراده في الأرض، وإجراء أحكامه فيها»[1].

والذي يستوجبه التعامل الصحيح مع النصوص الشرعية، ويستوجبه الانسجام مع الأصول الكلية للشريعة، ومقتضيات الدلالة اللغوية والسياقية للنصوص أن نراعي في تفسيرنا للخلافة والعمارة للأرض المعنى الواسع الذي يشمل معنى العبودية لله -تعالى-، حتى لا نقع في الاختزال المنافي لحقيقة ما دلَّت عليه النصوص، فإذا غلَّبنا جانب الخلافة المادي، وجعلناه المعنى البارز لها؛ فإنَّا نكون بذلك غير منسجمين مع سياق النصوص، ولا مع تركيب ألفاظها كما سيأتي الكشف عنه.

- **وأما الجهة الثالثة، وهي: «منزلة الخلافة في الشريعة الإسلامية».**

فالمتأمل في النصوص الشرعية يقفُ فيها على اهتمام كبير بعمارة الأرض والارتقاء بها، ويجد فيها إبرازًا مُكثَّفًا لها، فالنصوص تارَّةً تُشير إلى قضية خلافة الإنسان في الأرض، وتارَّةً تشرح حقيقتها ومتطلباتها، وتارَّةً تستحثُّ الهِمم على امتثالها والمبادرة إليها، وتارَّةً تُشير إلى الأعمال المنافية للاستخلاف وعمارة الأرض، وتارَّةً تذكر ذلك في سياق الامتنان والنعم، فهذه الحفاوة والاهتمام المتتالي يدلُّ على أهمية هذه القضية في الشريعة الإسلامية، وأنَّها ليست أمرًا ثانويًّا فيها؛ إذ إنَّها لا تبرز قضية بذلك الشكل إلَّا إذا كان عالية الشأن كبيرة المقدار.

وإذا رجعنا إلى آية الاستخلاف نفسها؛ فإنَّنا سنجد فيها دلالة عالية

---

(١) خلافة الإنسان (٤٧).

الجودة على أهمية الخلافة وعُلوِّ قدرها، فسواء قُلنا إنَّ الإنسان خليفة عن الله -تعالى-، أو عن مخلوق آخر، فنفس الإعلان الإلهيِّ عن هذه القضية، وعن الكائن الإنساني الذي سيقوم بها دليل ظاهر على خطورة قضية الخلافة وعُلُوِّ قدرها في الإسلام، فقد بلغت من العُلوِّ إلى درجة أنَّ الله يُعلن للملائكة أنَّه سينشئ مخلوقًا يقوم بمهمة الخلافة في الأرض.

وممَّا يدلُّ على أهمية عمارة الأرض: أنَّ الشريعة رتَّبت على إعمارها الأجر وجعلته سببًا للثواب، وذلك من قوله ﷺ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ، أَوْ إِنْسَانٌ، أَوْ بَهِيمَةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ»[1]، وعن جابر رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلَا كَانَ مَا أُكِلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا سُرِقَ لَهُ مِنْهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَتِ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ وَلَا يَرْزَؤُهُ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ»[2].

وذِكر الغرس والزرع هنا ليس على جهة التخصيص، وإنَّما على جهة التمثيل فقط، فيدخل في الحديث كلُّ ما ينفع الناس في دينهم ودنياهم.

وممَّا يدلُّ على ذلك أيضًا: أنَّ الله في سياق الأدلة على استحقاقه للعبودية يُكرِّر الامتنان على عباده بأنْ جعل لهم الأرض مهدًا، وسلك لهم فيها السبل، وجعلها مُسخَّرة ومُذلَّلة لهم، وهذا التأكيد والتكرار من الله -تعالى- دليلٌ على عظمة عمارة الأرض وعُلُوِّ منزلتها؛ إذ لو لم تكن عظيمة لما حظيت بذلك الذكر المتكرر.

وممَّا يدلُّ على عُلُوِّ شأن الاستخلاف في الأرض وارتفاع منزلته: أنَّ

---

(١) أخرجه، البخاري، رقم (٢٣٢٠)، ومسلم، رقم (١٥٥٣).
(٢) أخرجه: مسلم، رقم (١٥٥٢).

الله جعله جزاء لعباده المؤمنين على تمسُّكهم بدينهم ووعدهم بأنَّ يحققه لهم، كما قال -تعالى-: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥]، وجعل جزاء الإيمان، والعمل الصالح التوسعة في الرزق في الأرض، كما قال -تعالى-: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَـٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَـٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٩٦].

ولو كانت عمارة الأرض شيئًا محتقرًا في ذاته أو قليل القدر في الدين لما جعله الله جزاءً لعباده المؤمنين الذي صدقوا في دينهم والتزموا به.

وممَّا يدلُّ على أهمية قضية الاستخلاف وعمارة الأرض: تأكيد النصوص المتكرر على ضرورة مراعاة السُّنن الكونية التي جعلها الله في الكون، وحتمية الالتزام بها ومراعاتها، فقد اهتم القرآن ببيان القوانين والسُّنن التي يسير عليها الكون، وكشف عن قدر كبير منها، كسُنَّة السببية وسُنَّة التغيير وسُنَّة هلاك الأمم وسُنَّة القوة، وغيرها، وهذه الإشارات المتتالية تُؤكِّد على عُلوِّ قدر عمارة الأرض؛ إذ لو لم تكن عالية القدر؛ لمَا حصل كلُّ هذا الاهتمام بالسنن التي تضبطها وتقّيم مسيرتها.

ومع كلِّ تلك الدلالات إلَّا أنَّ الشريعة في الوقت ذاته قدمت تحذيرات عديدة من الانغماس في عمارة الأرض والاستغراق فيها بحيث ينشغل الإنسان عن الحياة الأخرى، التي هي الحياة الباقية، والتي تتحقق فيها السعادة الأبدية، وهذه التحذيرات تُحدِث في العقلية المُسلِمة توازنًا في

التعامل مع عمارة الأرض، بحيث إنَّه يهتم بها، وبما يُحقِّق العدالة والكرامة الإنسانية، ويرتقي بحياة الإنسان، ولكنَّه في نفس الوقت لا يغفل عن عَلاقته بربه، وعن حياته الأخرى التي سينتقل إليها ويعيش فيها مدة لا تنقض.

ولا بُدَّ من التأكيد على أنَّ تلك الدلالات التي كشفت عن منزلة قضية الخلافة والاستعمار في الإسلام لا تساوي ولا تقارب في القوة والوضوح والكثرة الدلالات التي تُبيِّن منزلة العبودية لله تعالى.

ولو قمنا بمقارنة بين دلالات النصوص على أهميَّة معنى الخلافة وبين الدلالات التي تكشف عن أهميَّة معنى العبودية؛ فإنَّا سنجد أن دلالاتها على معنى العبودية أكثر وأقوى، وأعلى وأظهر، ممَّا يُؤكِّد على أنَّ معنى العبودية يُمثِّل المحور الحقيقي للإسلام، والهدف الرئيس لوجود الإنسان في الأرض، والمرتكز الصلب الذي ترجع إليه كلُّ حركاته وتصرفاته فيها.

فالشريعة كرَّرت الأمر بالعبودية لله -تعالى-، وتنوعت في استعمال الأساليب الدالة على ذلك، بينما لا نجد ذلك في معنى الخلافة والاستعمار.

وحين بيَّنت الشريعة الغاية من وجود الإنسان استعملت أقوى أسلوب في الحصر، وهو النفي والاستثناء، بينما لم تستعمل هذا الأسلوب في معنى الخلافة، بل لم تستعمل أسلوب الحصر أصلًا.

وحين بيَّنت النصوص أهداف دعوة الرسل والمعنى الكلي الجامع بينها أرجعت ذلك إلى معنى العبودية والخضوع لله -تعالى-، بينما لم تستعمل هذا الأسلوب في معنى الخلافة.

وحين بيَّنت النصوص الأسباب الموجبة لهلاك الأمم ونزول العذاب بها في الدنيا والآخرة أرجعت ذلك إلى كفرهم بالله -تعالى-، وعدم إيمانهم به،

بينما لم تفعل ذلك في قضية الخلافة.

فهذه الدلالات الشرعية تكشف لنا مقدار التفاوت الكبير، والتباعد الشاسع بين هدف العبودية في الشريعة الإسلامية، وبين هدف الخلافة فيها.

ولا بُدَّ من التأكيد على أنَّا حين نقارن بين هذه المعنيين - العبودية والخلافة - لا نريد أن نُفصِّل بينهما، ولا نقصد إلى التقليل من شأن الخلافة، وإنَّما المقصود وضعُ كلِّ قضية في موضعها من خارطة الإسلام، والتأكيد على منزلتها التي دلَّت عليها الشريعة من غير زيادة ولا نقصان، فكما أنَّ التقليل من شأن الخلافة في الأرض خطأٌ مخالفٌ للنصوص الشرعية، فكذلك الإعلاء من شأنها ومزاحمة مفهوم العبودية بها خطأ مخالفٌ للنصوص الشرعية.

ويجب ألَّا يبقى التأكيد على أهميَّة الخلافة وعمارة الأرض على المستوى النظري فقط، بل يجب أن يتحوَّل إلى برامج علميَّة تقوم الأمة فيها بتحقيق الواجب الكفائي عليها.

فالأمة الإسلامية كُلُّها مطالبة بأن تقيم الحضارة التي تضمن لها الحفاظ على دينها وتضمن لها مراغمة العدو، ومقارعته وإرهابه، وتضمن لها أيضًا تحقيق كرامة الإنسان، والحفاظ على حقوقه، وإزالة الظلم المالي والجسدي عنه، وتضمن لها الاستقلال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي عن العدو، فإذا كان الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه، فكذلك يجب أن تكون الأمة الإسلامية تعلو ولا يُعلى عليها.

وعلى مقتضى الأصول الفقهية؛ فإنَّه يجب أن تنتدب طائفة من الأمة للقيام بالواجب الكفائي في هذه القضية، وتجعل ذلك من أولوياتها الفكرية

والسلوكية؛ حتى تُحقِّق للأمة ما تحتاجه وتُحقِّق لها استقلالها، ولا يحق لأحد أن يُنكِر على مَن جعل من أولوياته القيام بواجب الخلافة وعمارة الأرض؛ لأنَّه بفعله يقوم بعمل كبير، يسقط به الإثم عن عموم الأمة، ولا يُنكر عليه إلَّا إذا أخطأ، ويُكون الإنكار مُتوِّجهًا إلى خطئه لا إلى أصل عمله ومشروعه.



هل قضيَّةُ الخلافةِ في الأرضِ
هدفٌ أوَّليٌّ وغايةٌ مركزيَّةٌ؟!!

ومع ظهور الدلالات الشرعية التي تكشف عن موقع فكرة الخلافة والحضارة في خارطة الإسلام، وتحدد منزلتها فيها بشكل جليٍّ، إلَّا أنَّ هناك خطابات غدت تبرز في الساحة الفكرية، نتيجة لضغط حالة التخلف الدنيوي الذي يعيشه العالم الإسلامي وحالة التقدم الهائل الذي يعيشه العالم الغربي..

ونتيجة: لذلك أخذت تلك الخطابات تجعل الدعوة إلى عمارة الأرض وإقامة الحضارة أولوية في مشروعها الإصلاحي - وهذا القدر لا ضير فيه -، ولكنها لم تكتفِ بذلك فأخذت تصدر أحكامًا، وتعبر بألفاظ تُوحي بأنَّ فكرة الخلافة في الأرض تُمثِّل هدفًا أوَّليًّا في الإسلام لوجود الإنسان، وتُمثِّل مركزيَّة أساسية للدين، ويقول ذلك الخطاب:

«إنَّ مهمة الرُّسلِ الأولى هي الدعوة إلى إعمارِ الأرضِ، والحثُّ على الارتقاءِ بها، فالمقصدُ الرئيس من الأديان - ومن الإسلام بخصوصه - هو الاستخلاف في الأرض، بمعنى أن يكون الإنسان خليفة، ومشاركة في إعمار الأرض والارتقاء بها.

• واستندت هذه الأطروحة إلى أنواع من الأدلة الشرعية، أبرزها ثلاثة نصوص، وهي:

- النصُّ الأوَّلُ: «آية الخلافة»، وهي قوله -تعالى-: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

ووجه الاستشهاد بها: هو أنَّ الله -تعالى- جعل المهمة الأولى في هذه الحياة الخلافة عنه في الأرض.

وهذا الاستدلال مبنيٌّ على أنَّ الإنسان خليفة عن الله -تعالى-، وعلى أنَّ المراد بالخلافة إصلاح الأرض والارتقاء بها.

ونحن إذا رجعنا إلى الآية الكريمة؛ لنتحقق من دلالتها على أولوية الخلافة لا نجدها تدلُّ على ذلك؛ لأمرين:

- الأمرُ الأوَّلُ: إنَّ سياق الآية يدلُّ على أنَّ الغرض الأصلي منها ليس هو الإخبار عن خلافة الإنسان في الأرض، وإنَّما هو تذكير الإنسان بنعمة من نِعم الله عليه؛ ليعبده ويُخلص التوحيد له.

وهذه الطريقة مُتكرِّرة في القرآن؛ فإنَّه كثيرًا ما يُذكِّر الإنسان بنِعم الله عليه حتى يلزمه بعبادته والإيمان به.

فلو رجعنا إلى سياق الآية نجد أنَّه جاء فيه التذكير - أوَّلًا - بنعمة الإحياء والإيجاد من العدم، ثم التذكير - ثانيًا - بنعمة تسخير ما في الأرض للإنسان، ثم جاء التذكير - ثالثًا - بنعمة الخلافة في الأرض.

وقد نبَّه على هذا الترتيب بين النِّعم الثلاث عدد من كبار المفسرين، كالرازي، والألوسي، والطاهر ابن عاشور.

وبناءً عليه؛ فالفكرة المحوريَّة لآية الخلافة هي الاستدلال على

استحقاق الله للعبودية، وليس إثبات خلافة الإنسان في الأرض، فالخلافة جاءت فيها بالتبعية لا بالقصد الأولي.

وغاية ما يدلُّ عليه هذا النوع من النصوص هو أهمية قضية الخلافة - وهو أمر متفق عليه - ولكنَّها لا تدلُّ على أولويتها ومركزيتها في الشريعة من بين الأهداف الأخرى.

- **الأمرُ الثاني**: إنَّ غاية ما تدلُّ عليه الآية هو الإخبار عن إرادة الله -تعالى- لأن يكون الإنسان خليفة في الأرض، ولم تشتمل على أمر بذلك، ولا على ترتيب ثوابه ولا غيره!

وأسلوب الإخبار بحدِّ ذاته لا يدلُّ على الأولوية والمركزية؛ لأنَّ الله -تعالى- أخبرنا عن أشياء كثيرة يُريد وقوعها، ولم يقل أحدٌ إنَّ تلك الأمور تُمثِّل هدفًا أولويًّا للإنسان، أو غاية مركزيَّةً في الدين، وإنَّما غاية ما تدلُّ عليه: تحققُ الأهميَّة، وهو ليس محلَّ خلاف.

- **النصُّ الثاني**: «**آية الاستخلاف**»، وهي قوله -تعالى-: ﴿۞ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١].

ووجه الاستشهاد بها: أنَّ صالحًا ابتدئ دعوته لقومه بأنَّ الله أمرهم بعمارة الأرض، وامتنَّ عليهم بذلك، والابتداءُ بالأمر والامتنانُ يدلُّ على أولويَّة العمارة، وكونها هدفًا رئيسًا للإنسان في الأرض.

وقبل أن نقومَ بعملية الفحص المنهجي لهذا الاستدلال لا بُدَّ من التنبيه على أنَّ بعض العلماء السابقين استدلَّ بهذه الآية على وجوب إعمار الأرض، ومن أولئك: «**الكِيَا الهراس**»، حيث يقول - تعليقا على قول

صالح ﷺ: «يدلُّ على وجوب عمارة الأرض؛ فإنَّ الاستعمار طلبٌ لعمارة الأرض، والطلبُ المُطلَق من الله للوجوب»[1].

ولكن إذا رجعنا إلى الآية؛ لنتحقق من دلالتها على أولوية العمارة، أو وجوبها: نجدها لا تدلُّ على شيء من ذلك، وذلك لأمور:

- **الأمرُ الأوَّلُ:** إنَّ سياق الآية جاء في الاستدلال على وجوبِ إفراد الله -تعالى- بالعبادة، وبيان استحقاقه لها، ولم يكن في الأمر بعمارة الأرض، فصالحٌ ﷺ كان في مقام المناظرة لقومه؛ ليثبت لهم شناعة كفرهم بربهم، فأراد أن يُلزمهم الحجة؛ فاستدلَّ عليهم بنعمة الخلق، ونعمة تسخير الأرض لهم، فذِكْرُ العمارة جاء على جهة الامتنان لا على جهة الطلب والأمر.

وهذا ما فَهِمَهُ وأكَّده جمهور المفسرين؛ فإنَّهم تواردوا على جعل قول صالح من باب التذكير بالنعم لا من باب الأمر بعمارة الأرض، وحملوا السين والتاء فيها على المبالغة لا على الطلب، كقولهم استفحل الأمر.

وفي بيان هذا المعنى يقول الطاهر ابن عاشور: «استعمركم: من الإعمار، أي: جعلكم عمارًا بها، فالسين والتاء للمبالغة كالتي في: استبقى واستفاق»[2].

وبناءً عليه فغاية ما تدلُّ عليه الآية هو أهمية عمارة الأرض، وعُلوّ قدرها، ولكنَّها لا تدلُّ على أنَّها هدفٌ رئيسٌ للإسلام، ولا على أنَّها أولوية له.

- **الأمرُ الثاني:** إنَّ المستقرئ لتفسير الصحابة والتابعين للاستعمار

---

(١) أحكام القرآن، القرطبي (٣ / ٢٢٦).

(٢) التحرير والتنوير (٦ / ١٠٨).

الوارد في هذه الآية: يجد أنَّهم اختلفوا في تحديد المراد منه على أقوال عديدة:

منهم من قال: الإعمار بمعنى إعطاء العمر وإطالته في الدنيا.

ومنهم من قال: هو من قولهم أعمركم فيها، أي: جعل الأرض سكنًا لكم.

ومنهم من قال: هو أمر بعمارة الأرض.

وكلُّ هؤلاء مُعتمِدٌ على قرائن ظنيَّة، ولم يجعل ما ذهب إليه قطعي، وهذا يدلُّ على أنَّ تحديد المراد من الاستعمار من الآية مبنيٌّ على الظنِّ والاحتمال، فهل يُقبل في الأصول المنهجية الصحيحة أن يُعتمَد على الدلالة الاحتمالية في تحديد الهدف الأولي للدِّين، وفي الكشف عن الغاية التي تمثل المركزية فيه؟!

إنَّ القضايا الأساسية في الشريعة، والأهداف الكبرى فيها لا يصحُّ أن يُعتمد فيها على الدلالات الاحتمالية؛ لأنَّ مقامها أعلى، وتتطلب قدرًا من القوة والظهور واليقينية، وهذا غير متوفر في دلالة هذه الآية، فلا يصحُّ الاعتماد عليها.

- الأمرُ الثالثُ: إنَّه على فرض أنَّها دالَّةٌ على طلب العمارة، وعلى أولويتها أيضًا، فهل من المنهجية الصحيحة أن نُقدِّم هذه الدلالة المحتملة على الدلالات القطعية التي دلَّت على أولوية العبودية في الإسلام، وعلى مركزيتها في حياة الإنسان، إنَّا لو فعلنا ذلك؛ سنقع في التنكُّر للمنهجية العلميَّة الصحيحة، وسنفتح الباب للاستدلالات المُتلاعِبة التي لا تعتمد على منهج، وينغلق الباب أمامنا للردِّ على المتلاعبين.

- النصُّ الثالثُ: «حديثُ الفسيلةِ»، وهو قولُه ﷺ: «إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ؛ فَلْيَغْرِسْهَا»[1].

ووجه الاستشهاد به: هو أنَّ النبيَّ ﷺ أمر عند قيام الساعة وانتهاء الدنيا بغرس الشجر، ولم يأمر بالسجود - مثلًا -، أو بالصلاة ممَّا يدلُّ على أولويَّة الإعمار على غيره في الإسلام.

وإذا رجعنا للحديث نفسِه؛ لنتحقق من صحَّة الاستدلال به على أولوية الإعمار: نجده لا يدلُّ على شيء من ذلك لا في لفظه ولا في سياقه؛ فالحديثُ جاء في سياق آخر الزمان، وفي سياق لحظةٍ يشعر فيها المُسلِم بفتور الهِمَّة عن العمل؛ فحتى لا يقعُ المُسلِم في هذه السلبيَّة جاء النبيُّ ﷺ بهذا الأمر على سبيل المبالغة في الحثِّ على العمل، وعدم اليأس من النتيجة.

فكأنَّ النبيَّ ﷺ يقول: لا يقلْ أحدُكم لمن أغرسُ هذه الشجرة، ومَن يستفيد منها، بل عليه أن يُبادر حتى ولو شعر بأنَّ الدنيا زائلة، وفي تأكيدِ هذا المعنى يقولُ الأستاذ محمد قطب: «والعملُ في الأرضِ لا اينبغي أن ينقطعَ لحظةً بسبب اليأسِ من النتيجة، فحتى حين تكونُ القيامة بعد لحظةٍ، حين تنقطعُ الحياةُ الدنيا كلُّها.. حتى عندئذٍ لا يكفُّ الناسُ عن العملِ، وعن التطلُّع إلى المستقبل، ومَن كان في يده فسيلة؛ فليغرسها»[2].

فالحديثُ - إذن - جاء في سياق استنهاض الهِمَّة، والدعوة إلى عدم اليأس، ولم يكن في سياق الدعوة إلى إعمار الأرض، أو الأمر بها وجعلها

---

(١) أخرجه البزار في مسنده، رقم (٧٤٠٨).

(٢) قبسات من الرسول (٢٠).

هدفًا أولويًا في الدين، فغايةُ ما يدلُّ عليه الحديث هو الدعوة إلى غرس الأشجار، والاهتمام ببقاء الحياة عامرة في الأرض، ولا يدلُّ على أنَّ ذلك يُمثِّل أولوية مُقدَّمة على غيرها.

ويشرحُ «المناوي» دلالة الحديث، فيقول: «الحاصلُ: أنَّه مُبالغةٌ في الحثِّ على غرسِ الأشجارِ، وحفرِ الأنهارِ؛ لتبقى هذه الدار عامرةً إلى آخر أمدها المحدود المعدود المعلوم عند خالقها، فكما غرسَ لك غيرُك؛ فانتفعت به، فاغرسْ لمن يجيئُ بعدك؛ لينتفع، وإن لم يبقَ من الدنيا إلَّا صبابة، وذلك بهذا القصد لا يُنافي الزُّهد والتقلُّل من الدنيا»[1].

وهذا كلُّه تأكيد على أنَّه جاء في سياق الحثِّ على العمل والتحذير من اليأس.

وفي ختام البحث في منزلة الخلافة وعمارة الأرض في الإسلام، وبيان حقيقتها لا بُدَّ من التأكيد مرَّة أخرى على أنَّ الهدف من هذا البحث ليس التقليلَ من شأنِ الخلافة، ولا الدعوة إلى إبعادها عن الأنظار، وإنَّما القصدُ تحقيق منزلتها من خارطة الإسلام بالوضع الذي تُحدِّده نصوص الشريعة نفسها.

ومحلُّ الإنكار على بعض الأطروحات ليس هو الاهتمام بشأن الحضارة والإنسان، ولا في جعل ذلك أولوية لها، وليس الإنكار أيضًا مُتوجِّه إلى تكثيف الدعوة إلى معالجة التخلف الذي يعيشه المسلمون في دنياهم، ولا إلى كثرة ذكره أو ترديده، ولا إلى المكاثرة في الدعوة إليه.. كلُّ هذه الأمور

---

(١) فيض القدير (٣ / ٤٠).

ليست محلًا للإنكار، بل هي محلٌّ للترحيب والتشجيع والمساندة، ولا يصحُّ في الشرع توجيه الإنكار إليها أبدًا.

وإنَّما الإنكارُ يتوجَّه إلى تقفز تلك الخطابات، فتجعل أولوية مشروعها هي أولوية الإسلام نفسه، وتصور للمتلقين على أنَّ الخلافة تُمثِّل أولوية في الإسلام وهدفًا رئيسًا فيه مُقدِّما على غيره من الأصول الكبرى، وتزاحم بذلك الهدف الرئيس للدين، فهذا القفز يُمثِّل مخالفة ظاهرة لدلالات شرعية قطعية.

إنَّ الإحساس بأهميَّة الفكرة وضخامة الانحراف فيها لا يُبرِّر لنا في محاولة إصلاحها أن نرفعها فوق المنزلة التي لها في الشريعة، ولا يُبرِّر لنا أن نغيِّر مكانها من خارطة الإسلام، فلو افترضنا أنَّ زمنا من الأزمان شاع فيه الزنى، فأرادت طائفة إصلاح هذا الخلل وجعلت ذلك من أولوياتها.. فلها الحق أن تجعل ذلك هدفًا أولويًّا لها، بل قد يجب عليها ذلك، ولكن لا يحقُّ لها أن تصور للمتلقين بأن الهدف الرئيس لدعوة الرسول هي محاربة الزنى، وأنَّ الله -تعالى- إنَّما أرسل الرسل؛ لتحقيق هذا الهدف؛ لأنَّ ذلك مخالف لدلالات شرعية ظاهرة.

وأساس الخلل المنهجي في تلك الدعوة يرجع إلى عدم التفريق بين الحالة الاستثنائية، وبين الحالة الأصلية في الشريعة، ففي حال الانحراف والابتعاد عن الحق يجب أن تقوم خطابات تجعل من أولوياتها إصلاح الخلل الواقع ومحاربة السبل المؤدية إلى حدوثه مرة أخرى، ولكن ذلك يختلف عن الحالة الأصلية التي يجب فيها مراعاة دلالات الشريعة نفسها من غير اعتبار شيء آخر.

مِحْوَرُ دَعْوَةِ الرُّسُلِ وَالمُزَاحَمَاتُ المُعَاصِرَةُ

رُؤْيَةٌ تَأْصِيلِيَّةٌ

مَركزيَّةُ العبادةِ في الإسلامِ

من أظهر الأمور الدينيَّة: أنَّ المهمة الأولى لدعوة الرسل، والهدفَ المركزيَّ فيها هو تعبيدُ الناسِ لله -تعالى-، وغرسُ التعلُّق به في كلِّ حياتهم، كما قال -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ [النحل: ٣٦].

فمقصد بعثة الرسل، وأساس دعوتهم، ومنتهى أعمالهم، وغاية جهادهم، وقطب الرحى في حياتهم، والفكرة التي حولها يُدندنون، ومنها يقصدون، وإليها يرجعون، وفيها يبذلون هي: عبادة الله وحده، وغرس فكرة العبودية في عقول الناس وقلوبهم، وإنكار عبادة كلِّ ما سواه من الأوثان، وغيرها.

والذي يحاولُ أن يُدقِّق النظر قليلًا في طريقة القرآن في شرحه لمهمة الرسل يجد أنَّه اختار لفظ «العبادة»، ومفهوم «العبودية»؛ ليجعله مُرتكز دعوة الرسل؛ وسبب ذلك: هو أنَّ هذا اللفظ، وذلك المفهوم يتضمَّن معانٍ لا يتضمَّنُها غيرُه من المفاهيم، وله وظيفة لا يُؤدِّيها مفهومٌ آخر، كما يُؤدِّيها هو، فمفهوم العبودية يتضمَّن معنى: «الحُبِّ، والخوف، والرجاء، والإجلال،

والذل»، فأصل معنى العبادة يرجع إلى الذل، والخضوع، وهي عبارة عما يجمع غاية الحُبِّ مع غاية الخضوع للمعبود.

- **يقول ابن تيمية**: «العبادةُ المأمورُ بها تتضمَّنُ معنى الذُّلِّ، ومعنى الحُبِّ، فهي تتضمَّنُ غاية الذُّلِّ للهِ بغاية المحبةِ له»[1].

- **ويقول مُنبِّهًا على العَلاقة بين الحُبِّ والذُّلِّ في مفهوم العبادة**: «من خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابدًا له، ولو أحبَّ شيئًا ولم يخضع له؛ لم يكن عابدًا له، كما قد يُحِبُّ ولده وصديقه، ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله -تعالى-، بل يجب أن يكون اللهُ أحبَّ إلى العبدِ من كُلِّ شيءٍ، وأن يكونَ اللهُ أعظمَ عنده من كُلِّ شيءٍ، بل لا يستحقُّ المحبَّةَ والذلَّ التامَّ إلَّا اللهُ»[2].

ولأجل هذا: أكثر القرآن في بيان دعوة الرسل من ذكر اسم الله، واسم الإله؛ لأنَّ هذا الاسم يُؤدِّي إلى نفس المضمون الذي تتضمنه العبودية؛ «فالإلهُ هو الذي تَأْلَهُهُ القلوبُ عبادةً، واستعانةً، ومحبةً، وتعظيمًا، وخوفًا، ورجاءً، وإجلالًا، وإكرامًا».

وهذا يُؤكِّدُ على أنَّ المعْلَم الذي أبرزه القرآن ليكون أساسَ دعوة الرُّسل ومحور رسالتهم هو مفهوم العبودية، الذي يتضمَّن معنى الحُبِّ والرجاءِ والخوف لله -تعالى-، وهذا يجعل العَلاقة بين الله وبين خلقه قائمةً على معانٍ رُوحيَّةٍ متدفقة، تنبع من داخل الأعماق، وتفيض على جميع جوانب الحياة، فهي عَلاقةٌ أعمق وأدق من كُلِّ المعاني الأخرى التي تُزاحمها،

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠ / ١٥٣).

(٢) المرجع السابق، الإحالة نفسها.

ولهذا لهجَ القرآنُ بذكر أوصاف الله -تعالى- وأسمائه، التي تقتضي تعلُّق قلوب العباد به - سبحانه - بالحب، والرجاء، والخوف، والإجلال، والتعظيم، فهذه المعاني الرُّوحيَّة الجملية هي التي جعلها القرآن محورَ دعوة الرُّسل، وهي التي سعى القرآن إلى تجذيرها في عقول الناس، وبذل كُلَّ السُّبل في ذلك.

فلم يراعِ القرآنُ حين أرادَ أن يُبيِّن مهمة الرُّسل في تعليق القلوب بالله -تعالى- معنى الهروبَ من استبداد الخلق للخلق كأساس، ولم يجعل مهمة الرُّسل المركزيَّة بيانَ منزلة الحريَّةِ، أو بيان حاكميَّة الله -تعالى- على الخلق، فالعباد لا يتعلَّقون بالله لأنَّه حاكمٌ عليهم فقط، ولا يتعلَّقون به لأنَّهم أحرارٌ ليسوا عبيدًا لأحد فقط، وإنَّما يتعلَّقون به - سبحانه - لأنَّه هو الذي يستحقُّ الحُبَّ، والإجلال، والذل له، والخوف والرجاء منه، يتعلَّقون به لأنَّه خالقُهم، ورازقُهم، ومحسنٌ إليهم، ورحيمٌ بهم، فهو أهلٌ لأنْ يُتَعَلَّقَ به، يتعلَّقون به لأنَّه متصفٌ بالكمال من كُلِّ وجه، فهذه هي المعاني التي كانت محورَ دعوة الرسل، وأساس مُنطلقهم في الرسالة، فالمنطلق الأصلي في تعلُّق الناس بربهم هو أنَّهم أدركوا كماله واستحقاقه للعبودية، لا أنَّهم تحصَّلوا على الحرية، وانتصروا على الاستبداد.

ونحن إذا رجعنا إلى القرآنِ والسُّنة: نجد أنَّ الشريعة أكثرت من تفعيل مبدأ العبودية في بيان العَلاقة بين الله وخلقه، وكانت تستعمل الألفاظ، وتُبرز المعاني التي تتضمَّن العَلاقة الروحيَّة الرفيعة بين الله وبين خلقه، وتشيع بين المسلمين الألفاظ التي تغرس محبة الله، ومخافته، ومراقبته، وتعظيمه، ولم

تستعمل الألفاظ الأخرى التي لا تُؤدِّي إلى تلك المعاني الشريفة، كلفظ الحاكمية مثلًا.

والذي يرجع إلى نصوص الشريعة، ويقرأها قراءة تأمُّلٍ وتدبُّرٍ، ويحاول أن يستخلص الأهداف الأصلية لدعوة الرسل: سيخلص بسهولة إلى أنَّ المرتكز الصلب في دعوتهم هو: الحب الإلهي، والرضا الرباني، وسيجد أنَّ حجر الزاوية في الإسلام هو التعلُّق بالله -تعالى-، والارتباط به بمفهوم العبادة دون غيره من المفاهيم.

وسيدرك أنَّ هذا المعنى هو الغاية من الرسالات، وهو المُقدَّم على كل غاية، وسيكتشف أنَّه الهدف الذي ينبغي أن يكون بارزًا ظاهرًا للعيان، ولا يجوز لأيِّ غرض آخر أن يُزاحمه في المحورية والمركزية.

وفي بيان اهتمام القرآن بمفهوم العبودية يقول ابن القيم: «غالبُ سُور القرآن، بل كلُّ سورة في القرآن فهي متضمِّنَة لنوعي التوحيد - توحيد الخبر، وتوحيد الإرادة -، بل نقول قولًا كليًا: إنَّ كُلَّ آيةٍ في القرآن، فهي مُتضمِّنة للتوحيد، شاهدة به، داعية إليه؛ فإنَّ القرآن إمَّا خبرٌ عن الله، وأسمائه وصفاته، وأفعاله، فهو التوحيد العلميُّ الخبريُّ، وإمَّا دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلع كلِّ ما يُعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبي، وإمَّا أمرٌ ونهيٌ، وإلزام بطاعته في نهيه وأمره، فهي حقوق التوحيد ومكملاته، وإمَّا خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته، وما فُعل بهم في الدنيا، وما يكرمهم به في الآخرة، فهو جزاء توحيده، وإمَّا خبر عن أهل الشرك، وما فُعل بهم في الدنيا من النكال، وما يحلُّ بهم في العُقبى من العذاب، فهو خبرٌ عمَّن خرج عن حكم التوحيد، فالقرآن كُلُّه في: التوحيد وحقوقه

وجزائه، وفي شأن الشرك وأهله وجزائهم»[1].

فالقرآن كُلُّه مشتغل بالله -تعالى-، حتى يتعلَّق الناس به، وينصرفوا عن كُلِّ ما سواه.

فالقرآن لمَّا أراد أن يُبيِّن الغاية من خلق الناس: أبرز مفهوم العبودية للعيان، فقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ولمَّا ذكر القرآن مناظرات الرسل لأقوامهم: بيَّن أنَّ كُلَّ رسول يبدأ أول ما يبدأ في دعوته لقومه بالدعوة إلى العبودية لله، فقال عن نوح: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ٥٩].

وقال عن هود: ﴿۞ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ٦٥].

وقال عن صالح: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف: ٧٣].

وقال عن شعيب: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٨٥].

وواضحٌ من طريقة شعيبٍ في دعوته أنَّه جعل الدعوة إلى العبودية محورًا أساسيًّا، ثم بعد ذلك بيَّن لوازم هذه العبودية.

---

(١) مدارج السالكين (٣ / ٤٤٩).

ولمَّا أراد القرآنُ أن يبرز صفات المؤمنين أظهر الصفات المتعلِّقة بمفهوم العبودية المتضمنة للحب والخوف والرجاء، فقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٢ - ٤]، ونبَّه على أنَّ هذه هي أوصاف المؤمنين، سواء كانوا في حالة الاستضعاف، أو في حالة القوة، كما قال سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١].

والمراد بالمعروف هنا: هو كُلُّ ما هو عبادة لله تعالى.

والمراد بالمنكر: كُلُّ ما هو معصية له سبحانه.

وقد كرَّر القرآنُ كثيرًا الصفات التي يتحلَّى بها المؤمنون، فذكر قيام الليل والجهاد في سبيل الله والخوف من القيام بين يديه.

بل إنَّ الوصف الذي اختاره الرسول ﷺ لنفسه هو وصف العبودية، كما قال: «**أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا**»، وقال: «**وَلَكِنْ قُولُوا: عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ**»، ولم يكن يصف نفسه بالحريَّة، ولا الثورة على استبداد الكفار، وما أكثره وأغلظه في زمنه!

وحين ذكر القرآنُ نعيمَ المؤمنين في الجنة كان يعلِّقهم بالله -تعالى- مباشرة، فغاية نعيم أهل الجنة هو النظر إلى وجهه الكريم، ولمَّا ذكر أصول الأعمال التي تُؤدِّي إلى دخول الجنة؛ كانت كُلُّها راجعةً إلى العبودية لله -تعالى-، ولم يذكر منها الحصول على الحرية أو الثورة على الاستبداد.

وكذلك لما ذكر تعذيبَ الكفارِ، وأصول الأعمال الموجبة لدخول النار لم يجعل المناط المُؤثِّر فيها إلَّا فقدان معنى العبودية لله -تعالى-، وترك أفعال الطاعة كما قال سبحانه: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ﴾ [المدَّثر: ٤١ - ٤٧]، ولم يجعل من أصول ما يُوجب دخول النار الخضوع للاستبداد، ولا ترك الحرية، ولا فقدان الحاكميَّة، نعم نبه القرآن على أن بعضَ - لا كل - مَن بقي على الكفر، ولم يدخل في الإسلام حتى دخل النار كان نتيجة تقليده لرؤساء قومه، ولكن الشريعة لم تجعل المناط المُؤثِّر إلَّا ترك العبودية لا غيره.

وكان الرسول ﷺ إذا أراد أن يَحُثَّ أصحابه على الأعمال الصالحة، وعلى المزيد من العبودية لله -تعالى- يُعلِّقهم بربهم، وبالمعاني القلبية المتدفقة، فكان يقول: «مَن كان يُؤمن بالله واليوم الآخر؛ فليفعل كذا وكذا»، ولم يقل يومًا ما: مَن كان حُرًّا أبيًّا؛ فليفعل كذا، أو مَن كان مُتحرِّرًا من استبداد البشر؛ فليقل كذا، ممَّا يدلُّ على أنَّ الهدف المركزي الذي يسعى إلى غرسه في قلوب الصحابة هو العبودية لله، والتعلُّق به بالحب والخوف والرجاء.

وحين بيَّن النبي ﷺ أمر الدين، وبيَّن مبانيه الكُبرى، ولخصَّ أصوله لمَّا سأله جبريل عن الإسلام والإيمان والإحسان، لم يذكر إلَّا ما يدلُّ على أنَّ الغرض الأصليَّ للدين هو العبودية لله -تعالى-، ومراقبته في السِّرِّ والعلن، فهذا هو المعنى الذي تتمحور عليه كلُّ الرسالات، وهو ما وصَّى الله به كلَّ

الرسل، كما قال سبحانه: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ٱللَّهُ يَجْتَبِيٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣].

ومن لطيف استعمالات الشريعة: أنَّها لمَّا أرادت التنفير من التعلُّقات الأخرى المزاحمة للتعلُّق بالله -تعالى- استعلمت لفظ (العبودية)، كما قال -تعالى-: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [يس: ٦٠]، وكما قال سبحانه: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨]، وكما قال سبحانه: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٣]، وكما قال ﷺ: «تَعِسَ عَبْدُ الدِّرْهَمِ تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ ...»، كل هذا حتى يتشرَّب الناس مفهوم العبودية المتضمن للحُبِّ والخوف والرجاء لله -تعالى-، ويُنفِّرون من تعليق هذه المعاني بغيره سبحانه.

ومن لطيف طريقة القرآن في بناء العبودية لله -تعالى-: أنَّها لم تجعل الأصل في مُنطلق الدعوة إلى عبودية الله -تعالى- إلَّا بيان الكمالات التي اتصف بها الله -تعالى-، والتي تُوجب تعلُّق القلوب به، ثم كملت ذلك ببيان الخلل في التعلُّقات الأخرى.

فهذه الاستعمالات وغيرها كثير في القرآن والسُّنة وكُلُّها تصبُّ في معنى واحد، وهو أنَّ المرتكز الذي تقوم عليه دعوة الرسل هو تعليق الناس بالله بمفهوم العبودية، وأنَّ كُلَّ الأغراض الأخرى التي جاءت الشريعة لتحقيقها

إنَّما هي تابعة لهذا الغرض الأصلي، فالهدف الذي يتربَّع على رأس الهرم في دعوة الرسل هو مفهوم العبادة.

وليس المراد من الكلام السابق اختزال دعوة الرسل في الدعوة إلى العبودية فقط، ولا اختزال مفهوم العبودية في العبادات المحضة، فلا شَكَّ أنَّ الشَّريعة جاءت بالدعوة إلى أغراض أخرى تتعلَّق بحياة الناس وأحوالهم، فمن أغراض الشريعة ترتيب دنيًا الناس، وإزالة الظلم عن المظلومين، والدعوة إلى العدل، وتقنين معاش البشر، ولكن كُلُّ تلك الأغراض متأخرةٌ عن غرض العبوديَّة، ومنخفضة عنه في المرتبة، ولا يصحُّ أن تُزاحمه أو تُساويه، فلفظ العبادة يتضمَّن معانٍ ويستلزم أخرى، ومن ضروريات التأصيل الشَّرعي أن نُفرِّق بين المعاني المتضمنة فنجعلها الأساس، وبين المعاني المتضمنة ونجعلها التابع.



المزاحماتُ المعاصرةُ لمركزيَّةِ العبادةِ

ومع وضوح هذا الأمر وتجلِّيه في الظهور إلَّا أنَّه لم يسلم من المضايقات، فقد غدونا نسمع من هنا وهناك دعوات تُزاحم مفهوم العبودية، ومرتكز دعوة الرسل، وقد توالت أصوات عديدة في السعي إلى ذلك، ومن تلك المزاحمات:

المزاحمة الأولى: «الغلو في قضية الحاكمية».

الأولى: مُزاحمة مفهوم العبادة بالدعوة إلى فكرة الحاكمية، فقد ظهرت في أوائل عصرنا الحديث دعوة تقصد إلى إرجاع مفهوم العبودية إلى معنى السلطة والحاكمية، وتجعل جوهر دعوة الرسل يعود إلى تكريس فكرة الحاكمية.

ويُعَدُّ أبو الأعلى المودودي هو أول من أظهر هذه الفكرة، وسعى إلى بنائها، وفي هذا المعنى يقول: «خلاصة القول: إنَّ أصل الألوهية وجوهرها هو السُّلطة، سواءٌ أكان يعتقدها الناس من حيث حكمها على هذا العالم حكم معينين على قوانين الطبيعة، ومن حيث إنَّ الإنسان في حياته الدنيا مطيع لأمرها وتابع لإرشادها، وإنَّ أمرها في حدِّ ذاته واجب الطاعة والإذعان، وهذا هو تصوُّر السلطة الذي يجعله القرآن الكريم أساسًا لما يأتي به من

البراهين والحجج على إنكار ألوهية غير الله، وإثبات الألوهية لله تعالى»[1].

وجعل ألوهية الله -تعالى- كلُّها ترجع إلى مفهوم الحاكمية على الخلق، وبالتالي فمفهوم العبودية يرجع إلى الحاكمية، وجعل العبادات إنَّما شرعت لتكون طريقًا لتحقيق الحاكمية.

وقد تبَّنى «سيد قطب» هذه الفكرة أيضًا، وفي هذا يقول: «الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخصّ خصائص الألوهية . . . وهي الحاكمية . . . إنَّها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا»[2]، **ويقول عن الذين خاطبهم القرآن:** «كانوا يعرفون أنَّ توحيد الألوهية، وإفراد الله بها معناه: نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام، ورده كله إلى الله»[3].

بل إنَّه يقول: «لا إله إلا الله -كما يدركها العربي العارف بمدلول لغته- لا حاكمية إلَّا لله، ولا شريعة إلَّا من الله، ولا سلطان لأحد على أحد لأنَّ السلطان كُلَّه لله»[4]، وقد أطال سيد جدًّا في إرجاع مفهوم العبودية ومعنى لا إله إلا الله إلى الحاكمية.

ونحن إذا رجعنا إلى لغة العرب نجد أنَّ الأمر مختلف تمامًا عمَّا ذكروه، فالمعنى الذي يتضمَّنه مفهوم العبودية يرجع إلى الذل والتعظيم والحب، ولفظ الإله في اللغة يعني: مَنْ تَأْلَهُهُ القلوب وتُحِبُّه وتُعظِّمُه، فكلُّ

(١) المصطلحات الأربعة (٢٣).
(٢) معالم في الطريق (٩).
(٣) معالم في الطريق (٩).
(٤) معالم في الطريق (٣١).

تلك المعاني معانٍ زائدة على فكرة الحاكمية، بل إنَّه لا يتضمنها.

وكذلك إذا رجعنا إلى الدلالات السابقة التي استعملتها الشريعة في بيان دعوة الرسل: نجد أنَّها أبرزت معاني التألُّه، والحُبِّ، والخوف، والرجاء، والتعظيم، والإجلال في العَلاقة بين الله وبين خلقه، فهي معانٍ إيجابيَّةٍ تنطلق إلى تعليق القلوب بالله -تعالى- أوَّلًا وقبل كُلِّ شيء، فكيف يصحُّ مع هذا أن تقتصر العَلاقة على الحاكمية فقط، فالحاكمية هي أحد المعاني التي تدخل في العبودية، ولكن ليست أساسها، وقد اجتهد عدد من المفكرين المعاصرين في بيان الخلل المنهجي الذي وقع فيه أبو الأعلى المودودي وسيد قطب في تفسير مفهوم العبودية، وفي شرحهم لمحور دعوة الرسل، ومن أقوى مَن بيَّن ذلك الخلل: أبو الحسن الندوي في كتابه «التفسير السياسي للإسلام»، ووحيد الدين خان في كتابه «خطأ في التفسير».

المزاحمة الثانية: «الغلو في قضية الحرية».

الثانية: مزاحمةُ مفهوم العبودية بالدعوة إلى الحرية والثورة على الاستبداد، فقد غدونا نسمع في المجالس، ونقرأ في المنتديات أنَّ الرسل إنَّما جاءت لتُحرِّر الإنسان من الاستبداد، ونقرأ أنَّ مفهوم التوحيد والعبادة يرجع إلى مفهوم الحرية، أو أنَّ مفهوم الحرية معنى أصلي في التوحيد، ونسمع أنَّ الإنسان لا يكون كامل التوحيد حتى يتخلص من كل أنواع الاستبداد، ونقرأ أنَّ جوهر جهاد الأنبياء يرجع إلى الانقلاب على الظلمة، بل سمعنا من يقول: إنَّ عبودية الاستبداد تفوق عبودية الوثن، ووجدنا من يقول: إن الفكرة المحورية في الأديان هي الانتصار للمستضعفين.

ولمَّا اطلع بعض الباحثين على هذه العبارات وغيرها أخذ يقول: إنَّ

أصحابها يقصدون اختزال دعوة الرسل في الدعوة إلى الحرية، وأنَّهم يُقلِّلون من أهمية الشرك بالله في العبادة، وأنَّهم يُؤخِّرون منزلته عن الحرية.

وإذا اعتبرنا أحوال كثير من عُقلاء المشتغلين بالدعوة إلى الحرية، والمختصين في شأن الإنكار على الاستبداد لا نرى ذلك الوصف منطبقًا عليهم، بل هو توصيف مخالفٌ للحقيقة، فهم لم يقصدوا إلى اختزال مفهوم التوحيد في الحرية، ولم يقصدوا إلى التقليل من خطورة الشرك في العبادة.

ومكمنُ الخطأ في نظري راجع إلى معنى آخر، وهو أنَّ تلك العبارات يدلُّ ظاهرها على مُزاحمة مفهوم العبادة بمفهوم الحرية، ويدلُّ على مساواة لوازم العبودية لله -تعالى- بالمعاني المتضمنة فيها، ونحن إذا توجَّهنا بالتحليل إلى تلك الأفكار، وحاكمناها إلى نصوص الشريعة، فإنَّا نقف في النصوص على أنَّ المحور الأساسي الذي سعى الإسلام لغرسه في قلوب الناس هو مفهوم العبودية، ولم يركز على مفهوم الاستبداد أو الحرية كمحور ومرتكز لدعوة الرسل، نعم هناك إشارات إلى هذا المفهوم، ولكنَّها لا تعدوا أن تكون مجرد إشارات لا تنقله وتُؤهِّله لأنْ يكون مُزاحمًا لمفهوم العبودية، أو يكون عنصرًا أساسيًّا فيها بحيث إذا انخرم يقعُ الخللُ في مفهوم العبادة! وإنَّما هو مثله مثل أي طاعة أخرى.

فمِمَّا لا شَكَّ فيه أنَّ كُلَّ الطاعات تدخل في مفهوم العبودية، وكلُّ المعاصي تدخل في مفهوم الشرك من جهة أنَّها نتيجة الخضوع للهوى والنفس والشيطان، ففعل الزنى - مثلًا - يُمكن أن نجعله من الشرك، وأنَّه نتيجة الخضوع لاستبداد الهوى، ولكنَّ هذا لا يُبرِّر لنا أن نجعل الدعوة إلى ترك الزنى محورًا أساسيًّا في دعوة الرسل، وإنَّما هو تابع للمحور.

ثُمَّ إنَّا لو عقدنا مقارنة بين لفظ «العبادة»، ومفهوم «العبودية»، وبين لفظ «الحرية»، ومفهوم «تحرير الإنسان من الاستبداد»؛ لوجدنا أنَّ مفهوم العبودية يتضمَّن معانٍ لا تُوجد في مفهوم الحرية، فهو يحمل معنى الحب، والذل، والخوف، والرجاء، والإجلال، وهذه المعاني لا يتضمَّنها لفظ الحرية.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنَّه لا يصحُّ - شرعًا، ولا عقلًا، ولا ذوقًا - أن نُزاحم به لفظ العبادة الذي يتضمَّن معانٍ روحيَّةً عميقةً بلفظ آخر ماديٍّ جافٍّ، ولا أن نرفعه لنساويه به، وإنَّما يجب علينا أن نجعل مرتكز دعوة الرسل قائم على مفهوم العبودية لله، ونجعل المعاني الأخرى اللَّازمة له والناتجة عنه، ومنها الحرية تابعة له لا مزاحمة ولا مساوية.

وهذا لا يعني أنَّا نمنع من استعمال لفظ الحرية في التعبير عن المعاني الشرعية بإطلاق، ولكن غاية ما يعني أنَّه لا يصحُّ أن نجعله مساويًا لِلَّفْظِ الشرعيِّ في المعنى، ولا في الدلالة المتضمنة.

ثُمَّ إنَّا لو طالعنا النصوص الشرعية لوجدناها تدلُّ على أنَّه لا عَلاقة بين العبودية كمالًا ونقصًا، وبين الحرية كمالًا ونقصًا، فقد يكون الإنسان كامل الدين مع أنَّه ناقص الحرية، فقد كان عددٌ من الصحابة من الرقيق والعبيد، ولا يصحُّ أن نصفهم بنقصِ الدين لأنَّهم عبيد، فقد بشَّر النبيُّ ﷺ بعضهم بالجنة، وهو حيٌّ يعيش على الأرض، بل إنَّ الشريعة أقرَّت نظام الرِّقِّ والعبودية، وهو من أسوأ ما يُضاد الحرية، ومع هذا لم تُعِدَّ الشريعة هذا النظام مناقضًا لأصلِ مفهوم العبودية لله -تعالى- ولا لكماله، ولو كان كذلك لسعت إلى محاربته كما سعت إلى محاربة عبادة الأوثان، بل إنَّ النبي ﷺ إذا جاءه الرقيق ليُسلِم بين يديه لم يكن يقول له إنَّك عبدٌ مسلوبُ الحرية أو

ناقصها، فلا تقبل منك عبودية الله، أو لا يُمكن أن تكون كامل العبودية، ولم يكن يحرضه على الثورة على سيده، بل كان يقبل منه إعلانه لتوحيده.

وهذه الدلالة من أظهر الدلالات وأقواها على أنَّ الحرية لا يجوزُ لها أن تُزاحم العبوديَّةَ، وإنَّما هي متأخرة عنها بمراحل كبيرة، وكذلك يدلُّ على أنَّ الحرية ليست معنى أساسيًّا في التوحيد والعبادة؛ إذ لو كانت كذلك لما رضي النبي ﷺ بوجود نظام يكرسها، ولا بُدَّ لنا أن نُؤكِّد على أنَّ الدلالة في هذا الدليل راجعة إلى إقرار الشريعة لنظام الرِّقِّ لا في إلزام السيد بالعدل مع عبده؛ فإنَّ المطالبة بالعدل معه، وبترك ظلمه لا يرفع عنه كونه مسلوب الحرية التي تميَّز بها العبد الذي ليس برقيق.

ودلَّت النصوص الشرعية على أنَّه إذا تعارض حفظ الدين مع ما ينقص حرية الناس ويُوقع عليه الاستبداد، دلَّت على أنَّه يجب تقديم ما يحفظ الدين للناس، ومن ذلك قوله ﷺ: «**خِيَارُ أَئِمَّتِكُمْ مَنْ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ، أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ عِنْدَ ذَلِكَ، قَالَ: لَا مَا أَقَامُوا لَكُمُ الصَّلَاةَ**»[1].

وهذا المعنى - وهو أنَّ مفهوم الحرية والثورة على الاستبداد لا يصحُّ أن يُزاحم مفهوم العبودية، وأنَّه ليس معنى أساسيا في نفيها - هو ما فهمه العلماء والفقهاء والمحدثون الذين ثاروا على الاستبداد وعلى الظلم والبغي، وأكل أموال الناس بغير حق؛ فإنَّهم لمَّا ثاروا على دولة بني أُميَّة لأجل ما حصل منهم من استبداد، لم يقل أحد منهم الحرية أو الثورة على الاستبداد

---

(١) أخرجه: مسلم، رقم (١٨٥٥).

هو أساس دعوة الرسل، ولم يجعل أحدٌ منهم الدعوة إلى الحرية هو جوهر التوحيد، ولم يقل أحد منهم إنَّ الحرية من أصول المعاني العبادية، أو إن من لم يَثُرْ على الاستبداد توحيده ناقص، وعبوديته مخرومة، كلُّ ذلك لم يحصل منهم، وإنَّما قدروا الانحراف قدره، وأنزلوه منزلته.

ونحن هنا لا نُريد أن نُقلِّل من أهميَّة الدعوة إلى محاربة الاستبداد، ولا إلى إزالة الشرعية عن مشروع المطالبة بحقوق الأمة المسلوبة، فالدعوة إلى ذلك عمل شرعي واجب على عموم الأمة.

بل إنَّ محاربة الاستبداد والمطالبة بحقوق الأمة يكون في كثير من الأحوال أولى وأوجب شرعًا من الدعوة إلى محاربة بعض البدع التي لا تقدح في أصل الدين.

وإنَّ الإنسان الحريص على الاكتمال في مشروع الإسلام الكبير يسعد حين يرى مَن يقوم بهذا الواجب الكفائي، تأصيلًا وبيانًا وتطبيقًا، فلا يشكُّ عاقلٌ فضلًا عن عارف بنصوص الشريعة أنَّ هذا عمل جليل فاضل، ولا يشكُّ عارف بالواقع في أنَّ ما سُلب من حقوق الأمة شيء كبير جدًّا، يُوجب علينا مساندة من تكلَّف بالعمل فيه ومعاونته، ولكن هذا كله لا يُبرر لنا أن نرفع من قدر الثورة على الاستبداد حتى نجعلها مزاحمة لمقصود العبودية لله -تعالى-، ولا يُبرِّر لنا أن نجعل المعنى الأبرز في دعوة الرسل هو الثورة على الاستبداد، ولا يُبرِّر لنا أن نجعل جوهر العبادة راجع إلى الحرية، ولا يُبرِّر لنا أن نجعل كمال الدين مرتبط بكمال الحرية.

فمهما كان الخطأ الذي يتضمنه الاستبداد، ومهما كانت الجريمة التي يتضمنها السطو على حقوق الناس، فهذا لا يُبرِّر لنا أن نرفعها فوق القدر

الذي تستحقه في الشريعة، أفرأيتم لو أنَّ مجتمعًا ما شاعت فيه فاحشة الزنى شيوعًا كبيرًا، فهل هذا الشيوع يُبرِّر لمن أدرك خطورة هذه الفاحشة وأراد إصلاح ذلك الفساد أن يجعل محاربة الزنى محورًا أساسيًّا في دعوة الرسل؟!

ويُصوِّرُ للناس أنَّ الرسل إنَّما جاءت حتى تمنع الزنى؟!

ويستدلُّ على ذلك بقصة لوط ﷺ، أو أنَّ مجتمعًا شاع فيه الربا، فهل يحقُّ لمن أراد أن يصلح هذا الخلل أن يجعل محاربة الربا محورًا أساسيًّا في دعوة الرسل؟!

ويُصوِّرُ للناس أنَّ الرسل إنَّما جاءت حتى تمنع الربا؟!! ويستدل على ذلك بقصة شعيب ﷺ.

وحين نقدم هذه الرؤية النقديَّة لا نريد أن نُنكر على المختصين في مجال الحرية كثرة ذكرهم للظلم والاستبداد، ولا كثرة إلحاحهم على بيان خطورة السطو على حقوق الأمة، ولا نريد أن نلزمهم بالدعوة إلى التوحيد والعبادة، أو بكثرة ذكره كما يفعلون مع الحرية، فإنَّا لو ألزمناهم بذلك لوجب علينا إلزام المشتغلين بالنحو والمشتغلين بالبلاغة والمشتغلين بأصول الفقه؛ أن يُكثروا من الدعوة إلى التوحيد، وبيان معانيه كما يُكثر النحاة من ذكر الاسم والفعل والحرف، وكما يكثر البلاغيون من ذكر الاستعارة والتشبيه، وكما يكثر الأصوليون من الواجب والمندوب والقياس والنسخ، وهذا ما لم يقل به أحد.

فليس محلُّ النقد إذن اللهج بمبدأ الحرية ولا كثرة الاشتغال به، ولا التخصص فيه، وإنَّما ينحصر محلُّ النقد في استعمال العبارات التي تجعل الدعوة إلى الحرية والثورة على الاستبداد محورًا أساسيًّا في دعوة الرسل،

ويدخل في النقد استعمال العبارات التي تُوحي باختزال مهمة الرسل في الدعوة إلى الحرية حتى قال بعض الكتاب: «إنَّ عبودية الاستبداد تفوق عبودية الوثن».

فهي دعوة إلى التوازن في الطرح وتقدير كل شيء قدره بميزان الشرع.



الدَّعْوَةُ إِلَى إِسْلَامِ مَا قَبْلَ الْخِلَافِ

قِرَاءَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ

تاريخُ الدعوةِ إلى إسلامِ ما قبلَ الخلافِ وأسبابِها

فقد جرت سُنَّةُ الله -تعالى- أن تختلف هذه الأمةُ وتفترق إلى فرق كثيرة، وقد ارتبطت بهذا الافتراق ممارساتٌ سلبيَّةٌ كثيرةٌ ممَّن لم يُحسن التعامل مع هذه السُّنة الكونيَّة التي لا بُدَّ من وقوعها، فأخذ بعضُ الأمة يُكفِّر بعضًا لمجرد المخالفة، والبعضُ الآخر يُفسِّق غيرَه أو يُضلِّله، وزاد الشقاق بين الأمة واتسع، وتعددت الأقوال والمذاهب حول كثير من الأصول الدينية، والمسائل الشرعية، حتى غَدَا الحقُّ ملتبسًا على كثير من الناس، وما زال الخلافُ مُستمرًّا ومُسيطرًا على الأمة إلى عصرنا الحاضر، ذلكم العصر الذي تحتاج الأمة فيه إلى الاجتماع أكثر من كلِّ عصر مضى.

ولمَّا أدرك بعض المهتمين بإصلاح حال الأمة شُؤْمَ ذلك الافتراق وخطرَه أرادَ أن يتخذَ طريقًا في الإصلاح يجتنب فيه الافتراق من أصله، فنادى بما يسمى ب- «إسلام ما قبل الخلاف»، وبعضهم يُعبِّر ب- «سلفية ما قبل الافتراق»، وأضحت هذه العبارةُ شعارًا إصلاحيًّا جذَّابًا، تهوي إليه أفئدة كثير من القاصدين للإصلاح، والمستاءين من نتائج الافتراق بين طوائف الأمة.

والدعوة إلى رجوع الأمة إلى إسلام ما قبل الخلاف ترجع إلى أنَّ تلك

المرحلة من تاريخ الأمة تُمثِّل مرحلة الصفاء، زمن الرعيل الأول الذي رُبِّي على يدي رسول الله ﷺ، وهي محلُّ تقدير وقَبول بين جميع فرق الأمة إلَّا من شذَّ - كالشيعة مثلًا -، فالدعوة إلى تلك المرحلة الزمنية المباركة فيها نبذٌ للخلاف الذي اقضَّ مضاجع المُصلِحين، وبدَّد جهود الصادقين.

حتى إنَّ بعض مَن يدعو إلى إسلام ما قبل الخلاف يتأوَّه على حال الأمة إذا رأى اجتماعها في الحجِّ - مثلًا -، فهذا أحدهم يقول: «وقف المسلمون أمسِ بعرفةَ، وأمسوا البارحةَ في مزدلفةَ، وانطلقوا منها هذا الصباح، وطاف بالبيت منهم من طاف، وذبحوا أضاحيهم، وحلقوا رؤوسهم، وتحلَّلوا من إحرامهم، كُلُّهم فعلوا أشياء مُتماثلة، لكنَّهم حين ينظرون لبعضهم يجدون أنَّ «الفرقة»، والخلاف، والخصومة قد مزقتهم كُلَّ مُمزَّق، وبعثرتهم كُلَّ بعثرة، فيقف الواحد منهم إلى جوارِ أخيه وهو في حالة توجُّس وتخوُّف وتحسُّس منه، أهو من فرقته أم من «الآخرين» أهو من الأصحاب أم من «الأعداء»!!، هذا ما جعلني أتمنى أن نعود لما كنا عليه في صدر الإسلام، حيث «إسلام ما قبل الفرقة».

فقصد أولئك المنادون بإسلام ما قبل الخلاف أن يرتبط الناس بذلك الجيل مباشرة، ويستقوا من معينهم الصافي، ويسيروا على طريق الوئام والاجتماع الذي كانوا عليه، وينبذوا ما آل إليه افتراقُهم من تمزُّقٍ وتشرذُمٍ.

وقد لقيت هذه الدعوة رواجًا كبيرًا عند كثير من المعاصرين على مختلف أطيافهم، فكتبت فيها الكتابات وعقدت لها الندوات، مع أنَّ هذه الدعوة لها جذور في بداية عصر النهضة، فقد دعى محمد عبده إلى «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع

في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى»[1]، وهذا ما حاول «سيد قطب» فعله، فقد قصد أن يأخذ العقيدة من نصوص القرآن مباشرة، ويتجاوز فَهْمَ رجال الفرق كُلِّها، ولهذا أطلق بعض الدارسين على عقيدته: عقيدة سلفية قبل الخلاف المذهبي والكلامي بين المسلمين»[2].

● **المقصود بالدعوة إلى إسلام ما قبل الخلاف:**

حاصلُ المعنى الذي يتبادر إلى الذهن من هذه الدعوة هو مطالبة الناس بالرجوع والتحاكم إلى حالة الإجماع والاجتماع التي كانت عليها الأمة في الزمن المتقدم، والذي يشمل زمن الصحابة بالضرورة، ونبذ الخلاف والافتراق وما تبعه من شحناء وبغضاء بين طوائف الأمة، وأن تترك الأمة تلك الانتماءات والتحزبات التي مزقت شملها وأنهكت كيانها.

والأمر المطلوب الأخذ به هنا هو أن نأخذ بما أجمعوا عليه من أقوالٍ في المسائل الدينية، ومن مناهج البحث التي اعتمدوها.

وهذه الغاية هي أصل الغايات التي يدعوا إليها المذهب السلفي، والدعوة إليها أصل من أصوله الكبار الذي كان يُؤكِّد على أهميته والدعوة إليه الأئمةُ الكبارُ، كمالكٍ، والشافعيِّ، والثوريِّ، وابنِ المُباركِ وغيرهم من أئمة مذهب السلف إلى مَن جاء بعدهم على مرِّ القرون إلى عصرنا الحاضر؛ فإنَّ دعوتهم قائمة على الدعوة إلى الأخذ بما كان عليه الصحابة والتابعون لهم من أصول في الاستدلال وقواعد استنباط وأقوال في المسائل الشرعية الأصولية، وكثيرًا ما يُكرِّرون في كتبهم وعقائدهم التأكيدَ على وجوب الأخذ

---

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث (٣٢٧).

(٢) في ظلال القرآن في الميزان (٢٩).

بما كان عليه الرسول ﷺ وصحابته الكرام، وأنَّ ما كانوا عليه هو الحَكَمُ بين طوائف الأمة.

- يقول الأوزاعي: «اصبر نفسك على السُّنَّة، وقِفْ حيثُ وَقَفَ القومُ، وقُلْ بما قالوا، وكُفَّ عمَّا كفوا، واسلك سبيل سلفك الصالح؛ فإنَّه يسعُك ما وسعهم»[1].

- ويقول الشعبي: «ما حدَّثُوك به عن أصحاب مُحمدٍ ﷺ؛ فخُذْه، وما حدَّثُوك به عن رأيهم؛ فانبذْه في الحشِّ».

- ويقول أحمد بن حنبل: «أصولُ السُّنَّةِ عندنا: التمسُّكُ بما كان عليه أصحابُ رسولِ الله ﷺ، والاقتداءُ بهم»[2].

- ويقول عمر بن عبد العزيز: «قِفْ حيث وقَفَ القومُ؛ فإنَّهم عن علم وقفوا، وببصر نافذٍ كفُّوا، وهم على كشفها كانوا أقوى، وبالفضل لو كان فيها أحرى، فلئن قلتم: حدَثَ بعدَهم؛ فما أحدَثَهُ إلَّا مَن خالَف هَدْيِهم، ورَغِبَ عن سُنَّتِهم، ولقد وصفوا منه ما يشفِي، وتكلَّموا منه بما يكفي»[3].

وقد درج أتباعُ مذهبِ السَّلف على الدعوة إلى هذا الأصل الأصيل عندهم حتى إنَّهم في مناظراتهم لمن خالفهم يُلزمونه بأن يُثبتوا أنَّ ما قاله منقول عن الصحابة، ويجعلون عدمَ ثُبوتِه عن الصحابة دليلًا على بطلانه، ومن ذلك ما قاله محمد بن عبد الرحمن الأدرمي لرجل، وقد تكلَّم ببدعة ودعا الناس إليها: «هل علمها رسول الله ﷺ، وأبو بكر، وعمر، وعثمان،

---

(١) أخرجه: الهروي في ذم الكلام وأهله (٥ / ١١٥).

(٢) أخرجه: اللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة (١ / ١٧٦).

(٣) أخرجه: ابن بطة في الإبانة الكبرى (١ / ٣٢٢).

وعلي، أو لم يعلموها؟»، قال: «لم يعلموها»، قال: «فشيءٌ لم يعلمْه هؤلاء أعلمته أنت؟»، قال الرجل: «فإنِّي أقول: قد علموها»، قال: «أفوسعهم أن لا يتكلَّموا به، ولا يدعوا الناس إليه، أم لم يسعهم؟»، قال: «بلى وسعهم»، قال: «فشيء وسع رسول ﷺ، وخلفاءه لا يسعك أنت؟»، فانقطع الرجل، فقال الخليفة - وكان حاضرًا : «لا وسَّع الله على مَن لم يسعه ما وسعهم».

فأهل السُّنة لا يُريدون من الناس إلَّا الرجوع إلى ما كان عليه الصحابة ﷺ، والرجوع إلى مَن تبع سُنَنهم من الأئمة الذين شهدت لهم الأمة بالإمامة والعلم، وتَحَقُّق هذه الغاية يعتبر هدفًا أساسيًّا لهم، وهي في الحقيقة دعوة إلى الإسلام الحقيقي الذي أخذ به الصحابة ﷺ .

فمَن كان يدعو إلى إسلامِ ما قبلَ الخلاف، ويقصد ما تدلُّ عليه هذه العبارة من معنى ظاهر؛ فهو يدعو إلى مذهب أهل السُّنة والجماعة في الحقيقة.

معنى آخر:

إلَّا أنَّ هذه الدعوة تُطلَق ويُراد بها أمرٌ آخرُ، هو قدرٌ زائدٌ على الأخذ بما قبل الخلاف، فبعض مَن يُطلِقُها يرى أنَّ الحقَّ لم يَعُدْ خالصًا بعد وقوع الافتراق بين الأمة، وإنَّما تأثَّر بالانتماءات الطائفية والسياسية والحزبية، فكلُّ فرقة من فرق الأمة أخذت تُقرِّر الحقَّ وتُراعي في تقريره ما يُناسب اتجاهها، ولو من طرف خفي، ولم تَسلَم طائفة من طوائف الأمة من هذا اللبس الذي جعل الحقَّ غير خالٍ ممَّا يُكدِّره أو ينقص صفاءه، فغدا الحقُّ في الأمة مشوَّشًا مُختلطًا بغيره، وضعفت فيه الموضوعية أو انعدمت، كلُّ ذلك بسبب الافتراق والتحزب، ممَّا يُوجب على المُصلِحين والصادقين تركُ ذلك

كُلِّه والرجوعُ إلى إسلام ما قبل الخلاف؛ حتى يتمكَّن المرء من التوصل إلى الحقِّ الخالص.

وبعض مَن يدعو إلى إسلامِ ما قبل الخلاف يبني دعوتَه على أنَّ الأمة بعد الخلاف قد توزَّع الحقُّ بين طوائفها، فلم تَعُدْ هناك طائفةٌ تُمثِّلُ الحقَّ ويتمثَّلُ الحقُّ فيها، حتى يُؤْمَرَ الناسُ باتباعها، والتمسكِ بمنهجها، والانتسابِ إليها، وإنَّما بعضُ الحقِّ قد يُوجد عند طائفة، وبعضُه قد يُوجد عند طائفة أخرى، فالحقُّ في الصفات - مثلًا - قد يُوجد عند الأشاعرة، والحقُّ في القدر قد يُوجد عند المعتزلة، وهكذا دواليك، فَفِرق الأمة قد توزَّعت الحق فيما بينها بعد حصول الافتراق.

ثم يقولُ إنَّ الأمر لم ينتهِ إلى هذا، بل إنَّ الفرق قد تناحرت فيما بينها، وأُلقيت بينهم البغضاء والشحناء، ففقدت الأمة هيبتها وضاعت جماعتها، وليس من سبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلَّا بالدعوة إلى الحالة التي لم يتوزع الحق فيها، ولم تفترق فيها الأمة، وهي مرحلة إسلام ما قبل الخلاف.

وبعضُ مَن يدعو إلى هذه الدعوة باعتبار المعنى الثاني لا يرضى أن يُنسب إلى مذهب السلف، أو حتى غيرهم من المذاهب، ويقول: «أنا مسلم وكفى»، ولا ينتسب إلى غير الإسلام، ظنًّا منه أنَّ انتسابه إلى منهج السلف - الذين يدعون إلى الأخذ بما كان عليه الصحابة - يُعتبر مشاركة في الفرقة والافتراق، ودعوة إلى بُعدِ الناس عن الحق الصافي!! فتراه يقول: «إنَّ تلك الانتسابات والتصنيفات أمور حادثة بعد زمن الصحابة، فلو كانت من الإسلام؛ لما وجدت بعد زمنهم».

وهذه الدعوة بهذا المعنى الذي يقتضي تكدُّر الحق في الأمة، أو توزعه

بين طوائفها من غير أن تكون هناك طائفة تُمثِّل الحقَّ ويتمثَّل الحقُّ فيها غير صحيحة، وهي مخالفة لدلالات النصوص ومقتضيات الواقع، وحتى يتبيَّن ذلك؛ فإنَّه لا بُدَّ من ذكر أمرين مُهمَّيْن، يتجلَّى بهما الموقف المعتدل من هذه الدعوة، وهما:

الأول: الأدلة الشرعية والواقعية التي تدلُّ على خطأ هذا التصور.

والثاني: الأسباب التي دعت إلى اللبس في هذا الموضوع.

● **أدلة خطأ التصور السابق:**

دلَّت نصوص كثيرة من الشَّرع على أنَّ الحقَّ باقٍ في الأمة إلى قيام الساعة، فالحق في الأمة الإسلامية لا يزال محفوظًا ثابتًا لا يتغيَّر، ودلَّت أيضًا على قدر زائد على هذا، وهو أنَّ الحقَّ لا بُدَّ أن يتمثَّل في طائفة واحدة من طوائف الأمة لا يخرج عنها، وهي لا تخرج عنه، ومعنى هذا: أنَّ الحق لا يُوجد كاملًا إلَّا فيها، وليس معناه أنَّه لا يُوجد إلَّا عندها، بل يُوجد عند طوائف الأمة قدرٌ من الحق الذي جاءت به الشريعة، وهي متفاضلة فيه بحسب قُربها وبُعدها عمَّا كان عليه الصاحبة ﷺ، وهذا الحق هو الذي يتحقَّق به إسلامُها، ولكن الحق الكامل لا يوجد إلَّا عند طائفة واحدة من تلك الطوائف، وهي الطائفة التي التزمت بما كان عليه الصحابة ﷺ، كما دلَّت على ذلك النصوص الشرعية المتواترة.

ومن تلك النصوص حديث الافتراق المشهور، وفيه: «**افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَسَتَفْتَرِقُ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً**»، فقال الصحابة: «**مَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللهِ؟**»، قال: «**مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ**

وَأَصْحَابِي»[1]، فهذا الحديث يدلُّ على أنَّ الأمة لا بُدَّ أن تفترق، وأنَّ كُلَّ فرقة تتميَّز عن الفرقة الأخرى بأصولها ومقالاتها، بحيث تكون كُلُّ فرقة منفصلة عن الأخرى، ولهذا صحَّ عدُّها إلى ثلاثٍ وسبعين فرقة، ويدلُّ أيضًا على أنَّ هناك طائفة ستبقى على الحق لا تتغير؛ لأنَّها باقية على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه.

ومن ذلك أيضًا النصوص المتواترة التي جاءت في الطائفة المنصورة، ومن الألفاظ التي جاء بها الحديث: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ»[2]، ومن ذلك أيضا قوله ﷺ: «وَلَنْ يَزَالُ أَمْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ مُسْتَقِيمًا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ أَوْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ»[3].

فهذه النصوص تدلُّ على أنَّ الحقَّ سيبقى في الأمة إلى قيام الساعة، بحيث إنَّ مَن أخذ به يكون قد أخذ بالحق الذي كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، وسينجو به يوم القيامة، وهذا يستلزم عدم ضياع الحق وعدم تكدره، وتدلُّ أيضًا على أنَّ هناك طائفة في الأمة تُمثِّل الحقَّ الذي كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه، تدعو إليه وتنافح عنه وترد على المخالفين له.

وهذا يقتضي أنَّ هذه الطائفة لا يُمكن أن تكون مجهولة غير معلومة الأوصاف والمنهج؛ لأنَّ الجهل بها يقتضي الجهل بكمال الحق، فالطائفة التي معها الحق لا بُدَّ أن تكون معلومة ظاهرة للناس بمنهجها وطريقها، ومن

---

(١) أخرجه: الترمذي (٢٦٤٠)، وأبو داود (٤٥٩٦)، وابن ماجه (٣٩٩١)، وصححه: الحاكم وابن تيمية والألباني، وغيرهم، انظر: المستدرك (٢/ ٤٨٠)، الفتاوى (٣/ ٣٤٥)، والسلسلة الصحيحة (٣/ ٤٨٠).

(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٦٨٨١).

(٣) أخرجه: البخاري، رقم (٦٨٨٢).

المعلوم أنَّ الظهور درجات، والنصوص أثبتت مطلق الظهور، ولم تضمن الظهور الكامل؛ ولهذا فقد ينقص ظهور الطائفة الحق في بعض الأزمان أو الأماكن إلى أقل درجاته.

ومن ضروريات تلك الطائفة ألَّا يكون منهجها مُخالفًا لما كان عليه الصحابة، وهذا يقتضي انتفاء وجود المخالفة عندهم لِمَا كان عند الصحابة، فهم ينتسبون إليهم ولا يتحرجُّون من نسبة أقوالهم إليهم، ومَن ينتسب إلى هذه الطائفة فهو في الحقيقة منتسب إلى الصحابة من جهة إعلانه بمبدأ الأخذ بما كانوا عليه، وتبرأه من كُلِّ ما يُخالف أقوالهم وأصولهم.

ومَن يتأمَّل التاريخَ يجد أنَّ الطائفة التي تنتسب للصحابة، وتنقل عن الصحابة الأقوال الكثيرة في تأييد أقوالها، وتُؤَسِّس أصولها بناءً على تلك الأقوال، وتهتم بنقل أقوال الصحابة، وتبويبها وجمعها، ودراسة أسانيدها، وتعلن أنَّ كُلَّ قول يخالف ما كان عليه الصحابة هو قول باطل، وهي مع ذلك تطالب الناس بالنقل عن الصحابة في بناء المسائل الأصلية في الدين هي طائفة واحدة فقط، وهي طائفة أهل السنة.

وهذا دليل واقعي ظاهر على كون هذه الطائفة «أهلَ السُّنة» هي الطائفة التي أخبر الرسول ﷺ أنَّها الطائفة الناجية التي تبقى على الحق، وبها يبقى الحق في الأمة إلى قيام الساعة.

وأمَّا الطوائف الأخرى، فلا تُوجد طائفة تستند في بناء في كلِّ أصول المسائل عندها على أقوال الصحابة، بل إمَّا أنَّهم لا يتعرضون لذلك أصلًا، أو أنَّهم يعتذِّرون للصحابة، أو يعتمدون عليهم فيما وافق أقوالهم فقط، أمَّا الطائفة التي تُعلن التزامها بالأخذ بكل ما كان عليه الصحابة، والتي تلتزم

بالاحتكام في بناء آرائها إلى ما كان عليه الصحابة؛ فَهُمْ أهلُ السُّنة فقط، الذي يدلُّ واقعُهم من حيث نصوصهم وتقريراتهم وتأصيلهم ومنهجهم ومناظراتهم لمخالفيهم على اتباعهم للصحابة.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنَّ الواجب على المرء أن يتبع هذه الطائفة ويُعلن احتكامه إلى أصولها؛ لأنَّه بذلك يكون مُتَّبعًا لمَا كان عليه الصحابة ﵃.

● الأسبابُ التي أدَّت إلى اللبس في تلك الدعوة:

الذي يظهر بعد التأمُّل في طبيعة الدعوة إلى إسلام ما قبل الخلاف، ونبذ الخلاف والافتراق الذي وقع في تاريخ الأمة، وطبيعة الداعين إليها نُدرك أنَّ تلك الدعوة مُتمخِّضة من ثلاثة أسباب، وهي:

السبب الأول: عدم التفريق بين الحكم على الطائفة، والحكم على الإفراد المنتسبين للطائفة، وهذا الخلطُ أدَّى ببعض النَّاظرين إلى واقع الفِرق والطوائف في الأمة أن يعتقد بأنَّ الحكم على طائفة ما بالنجاة، أو الصواب والصحة يُعتبر حُكمًا لكُلِّ مَن انتسب إليها بذلك، أو أنَّ الحكم على طائفة ما بالهلاك والفساد يُعتبر حُكمًا لكُلِّ من انتسب إليها.

والحقيقة: إنَّ الأمر ليس كذلك، فالحكمُ على الطائفة لا يلزم أن يكون حُكمًا لكلِّ فرد انتسب إليها، فالحكم - مثلًا - على الطائفة المتبعة للصحابة «أهل السنة» بالنجاة، ليس حُكمًا لكُلِّ مُعيَّنٍ من أهل السُّنة بذلك، بل قد يكون المعين منهم عنده من الأسباب ما يُوجب له الهلاك، وكذلك الحكم على طائفة أهل السُّنة بإصابة الحقِّ ليس حُكمًا لكُلِّ مَن انتسب إليها بأنَّه مُصيبٌ للحقِّ في كُلِّ أحواله، بل قد تتخلَّف إصابة الحق عن بعض أعيان أهل

السُّنَّة، فالعصمة ليست إلَّا للمنهج فقط، الذي هو في الحقيقة مبني على إجماع الصحابة، فليس هناك فرد يكون الحق ملازما له إلَّا الرسول ﷺ، وأمَّا من عداه فهو معرض لمفارقة الصواب، وأفراد أهل السُّنَّة من أولئك.

وهذا يستلزم أنَّ المنهج الحقَّ لا يُؤخذ من تصرفات الأفراد الخاصة، ولا من أقوالهم المفردة، وإنَّما يُؤخذ من اجماعاتهم فقط، ونتيجة ذلك أنَّ الحكم بالمخالفة للمنهج الحق لا تكون إلَّا إذا كانت فيما فيه إجماع فقط، وأمَّا إن وقعت للأقوال المفردة؛ فلا يصحُّ الحكم عليها بكونها مخالفة للمنهج.

وكذلك قُل في الطوائف الأخرى، فالحكم عليها بالخطأ أو الهلاك ليس حكما لازمًا لكُلِّ مَنِ انتسب إليها، بل قد يكون بعض المنتسبين للطوائف المخالفة مصيبًا للحق في كثير من المسائل، وقد يكون ناجيًا غير هالك باعتبارات أخرى.

وبهذا التقرير نخلص إلى أصل مُهِمٍّ في الحكم على الطوائف المفترقة في الأمة، وهو أن لا تلازم بين الحكم على مجموع الطائفة، وبين الحكم على أفرادها، فليس حكم الفرد هو حكم الطائفة المنتسب إليها دائمًا، والوعي بهذا الأصل يزيل كثيرًا من السَّلبيات التي اقترنت بالافتراق في الأمة.

السبب الثاني: عدم التفريق بين الانتساب إلى المنهج وبين الاتباع له، فقد وقع خلط كبير بينهما، وهذا الخلط أدَّى إلى التباسات كثيرة أيضًا، وذلك أنَّ البعض يظنُّ أنَّ من ضروريات الاتباع لمنهج السلف الانتساب إليه مُطلقًا، وهذا غير صحيح، بل الذي يجب في كُلِّ حال هو الاتباع لمنهج السَّلف

فقط، وأمَّا الانتساب لمنهجهم، وهو إعلان المرء اتباعه لمذهب السلف وانتماؤه له، فهو منوط بوجود المصلحة وانتفاء المفسدة، فإن وُجدت المصلحة، وانتفت المفسدة فليعلن اتباعه، وأمَّا إن وجدت مفسدة من إعلانه؛ فإنَّ الجواب عليه ألَّا يعلن اتباعه، كأن يكون في إعلانه لكونه من اتباع مذهب السلف - مثلًا - سبب للتفرقة بين الأمة وحدوث الشقاق بينها، فالواجب في هذه الحالة عدم الانتساب إلى السلف؛ لأنَّ المحافظة على جماعة المسلمين أولى من مجرد إعلانه أنَّه سلفي أو سُنِّيٌّ، ولا يعني هذا أنَّه تخلَّى عن منهجه أو مبادئه.

ومثل الانتساب تمامًا ذِكرُ الفرق والطوائف ومذاهبها، فذكر افتراق الأمة وأعيان فرقها منوط بالمصلحة أيضًا، فليس يحمد دائمًا ذكر الفرق وبيان أقوالها والحكم عليها، وبيان مصيرها، بل لا بُدَّ من اعتبار الحال والزمان والمكان، فإن غلب على ظنِّ المرء أنَّ ذكر الفرق والطوائف يُؤدِّي إلى مفسدة، فالجواب عليه عدم ذكر ذلك حينئذ.

وهذا الحكم غير واضح عند كثيرين، فيُظنُّ أنَّ من مقتضيات اتباع مذهب السلف - باعتباره المذهب الحق - أن يُعلن ذلك دائمًا وأن يُذكر افتراق الأمة والحكم على الفِرق الأخرى بالهلاك، وهذا كلُّه غير صحيح.

وكذلك بعض مَن يدعو إلى إسلام ما قبل الخلاف يظنُّ أنَّ الدعوة إلى الأخذ بمذهب أهل السُّنَّة فيه دعوة لتكريس الخلاف وتوسيع الشقاق بين الأمة؛ باعتبار أنَّ الدعوة إلى مذهب السَّلف دعوة إلى إعلان ذلك مُطلقًا من غير مراعاة للواقع والحال.

والوعي بهذه التفرقة مهمٌّ جدًّا في تقدير الموقف من الافتراق بين الأمة،

وهو مهمٌ أيضًا في تحديد الموقف ممَّن يدعو إلى إسلام ما قبل الخلاف؛ لأنَّه ليس كلُّ من دعى إلى تلك الدعوة يقصدُ الدعوة إلى ترك الاتباع، بل بعضهم يقصد الدعوة إلى ترك الانتساب لما يراه من مصلحة في ذلك.

السبب الثالث: عدمُ التفريق بين المنهج من حيث هو، وبين التخريج على المنهج، فكثير لا يكادُ يفرِّق بين الأصول والأقوال التي بناها الصحابة والأئمة الذين أجمعت الأمة على إمامتهم بأنفسهم أو اعتبروها في صريح أقوالهم وتصرفاتهم، وبين ما يُخرِّجه المتأخر عنهم على أصولهم، ويجعله في مرتبة واحدة، وهذا خطأ أدَّى إلى التباسات متعددة، فلا بُدَّ لنا أن نفرق بين منهج أهل السُّنَّة من حيث هو وبين التخريج عليه؛ لأنَّ ذلك المنهج قد انتهى من حيث البناء، وكلُّ مَن جاء بعد الصحابة والأئمة المعتبرين وأتى بشيء جديد، ونسبه إلى السَّلف، فنسبته إليهم إنَّما هي على جهة التخريج على أقوالهم فقط، وهو قد يكون مصيبًا في ذلك التخريج، وقد يكون مخطئًا، وليس لقوله من الحرمة ما لأقوال الأئمة، ومَن خالفه في تخريجه فهو ليس مُخالِفًا للسلف.

ويظهر أثر هذا التفريق في كثير من المسائل التي ظهرت في عصور متأخرة كالمسائل الفكرية المعاصرة، فقد يأتي باحثٌ ما ويخرج موقفًا اتجاه قضية معينة بناءً على أصول السَّلف، وهذا ليس مشكلًا، ولكن المشكل حقًّا هو أن يجعل قوله قولًا للسلف! له ما لقول السَّلف من حرمة، ومَن خالفه فكأنَّما خالف قول السَّلف، وهذا كلُّه غير صحيح.

والوعي بهذا نافع في تقليص الخلاف الواقع بين أتباع السلف في عصرنا، فإنَّ أكثر اختلافاتهم إنَّما هي في التخريج لا في الالتزام بالأصول،

وهو نافع أيضًا في تقدير منزلة الأقوال والبحوث المذكورة حول المسائل الحادثة، ومن ثَمَّ حسن التعامل معها.

فهذه الأسباب الثلاثة هي أهم الأسباب في نظري التي أدَّت إلى اللبس في تقييم واقع الافتراق بين الأُمَّة ومن ثَمَّ الدعوة إلى الخروج من ذلك كُلِّه والرجوع إلى إسلام ما قبل الخلاف.

ولكن بالتفطُّن لمواقع الغلط في تلك الأسباب، وتمييز مواطن الصِّحَّة فيها، فلا ضرورة حينئذٍ لإثارة دعوة إسلام ما قبل الخلاف بالصورة التي نجدها والتي نرى فيها من يقصد بتلك الدعوة لترك الاتباع حتى لمنهج السلف، وإنَّما الضرورة كل الضرورة في دعوة الناس إلى منهج السلف وإظهاره للناس مع ضرورة ترشيد الناس إلى حُسن التعامل مع الخلاف والافتراق.



ظاهرةُ المقابلةِ بين تطبيقِ الشريعةِ وسيادةِ الأُمَّةِ

يُشكِّلُ الاستبداد إشكاليَّةً من أضخم الإشكاليات التي واجهت الأمة الإسلامية، ولهذا سعى عددٌ من المصلحين من أبنائها إلى الخروج من هذه الإشكالية بحلٍّ يُحقِّق للأمة سعادتها.

ومن الحلول التي ظهرت في الساحة، وبدت تعلُو مع الربيع العربي، ما يُمكن أن نسميه: «ظاهرة المقابلة بين تطبيق الشريعة وسيادة الأمة».

وصورة هذا الحلِّ تقول: إنَّه لا سبيل إلى الخروج من تسلُّط الحُكَّام على الأمة، وسلبهم لإرادتها، وعبثهم بحياتها إلَّا بطريقٍ واحد فقط، وهو استعادة سيادة الأمة، فالحلُّ الوحيد هو أن نسعى إلى استعادة هذه السيادة، وتحقيق هذه السيادة هو الطريق الأول لتطبيق الشريعة، ولا يصحُّ لنا أن نُطالب بتطبيق الشريعة، ونحن لم نستعدْ تلك السيادة المسلوبة؛ لأنَّ الشريعة نفسها لا تكون ملزمة للناس ما لم يرضوا بها.. فإلزامية تطبيق الشريعة في الواقع لا تكون إلَّا بعد رضا الناس، وما لم يرضوا بها؛ فإنَّا لسنا ملزمين بتطبيق الشريعة.

وأخذ أصحاب ذلك الحلِّ يقولون: إذا أردنا أن نزيل الاستبداد والقهر؛ علينا أن نرجع الأمة إلى المربع الأول، ونقول لهم: هل ترضون بتطبيق

الشريعة، أم لا؟.. وهل تحبون أن نطبق عليكم الشريعة؟.. ولو لم نفعل ذلك؛ فنحن لم نفعل شيئًا.. بل خالفنا الشريعة نفسها!!

ولست أشكُّ في أنَّ هذه الإشكالية وإشكالية مواجهة الاستبداد المخيم على الأمة منذ زمن بعيد تحتاج إلى بحوث واسعة، ومقالات مطولة، وجهود مضنية، يتمُّ فيها تناول الموضوع من جهات عديدة؛ ولكنِّي حسبي هنا أن أثير بعض الإشكاليات التي أرى أن مَن ينادي بذلك الحلِّ واقعٌ فيها.



منطلقُ الإصلاحِ السياسيِّ

● ويتلخَّصُ ما أريدُ ذكره في قضيتين:

- **القضية الأولى**: في منطلق الإصلاح السياسي والخطوة الأولى فيه:
إنَّ أوَّلَ خطوة في إحياء النظرية الإسلامية السياسية، وأول درجة في تقرير سيادة الأمة على تصرفات الحاكم واعتبار رضاها ومشورتها، هو: تخليص الأجواء الفكريَّة من المفاهيم والمصطلحات العلمانية، ونشر المفاهيم والمصطلحات الإسلامية، فواقعنا المعرفي مُشبَّعٌ بتلك المصطلحات التي تنتمي إلى المنظومة العلمانيَّة، وغدت الأذهان لا يتبادر إليها في الغالب إلَّا المفهوم العلماني منها.

وليس من المقبول شرعًا ولا منهجًا أن نعتمد في بناء وتوضيح حقيقة من الحقائق الشرعية على مصطلحات أجنبية عن الفكر الإسلامي، بل لها حمولاتها العلمانية المعروفة والمستقرة في العقل الجمعي لدى كثير من المسلمين.

وحين تستعمل في بيان أفكارك المصطلحات العلمانية، ولا تذكر فرقًا واضحًا بين الاستعمالين.. لا تلوم القُرَّاء حين يحكمون عليك بما يعرفونه عن تلك المصطلحات... لأنَّ استعمالك ذلك يصبح جزءًا كبيرًا من أجزاء المشكلة.

ولو تأمَّلنا في جهود المصلحين والمجددين نجد أنَّ أكبر وصف يتصفون به هو التعالي على الخضوع للأجواء التي تسببت في وجود الإشكالية.. والذهاب نحو المنبع الصافي الذي لا يحتاج إلى تعديل أو عمليات تجميل.

ولكن البعض ممَّن يريد الإصلاح السياسي.. لم يراع هذه الخطوة المهمة.. فأخذ يعتمد في بناء أفكاره على مصطلحات مبهمة، وبعضها لها حمولات تطبيقية سيئة، كلفظ الحرية والسيادة والمساواة وغيرها... وهذه الألفاظ كلها مُحمَّلة بحمولات علمانيَّة، تُوجب على المُصلِح الإسلامي أن يتجنبها ويحذر من الوقوع فيها، فضلًا عن أن يبني عليها تصوراته الإسلامية!!

فلو أخذنا مفهوم السيادة - مثلًا -؛ فإنَّا نجد معناه يرجع إلى السلطة العُليا المطلقة الآمرة الناهية للدولة، وتكون مرجعية ومصدرًا لقراراتها، والسيادة بهذا المفهوم مناقضة لأصل الدين، وهي منافية لسيادة الشريعة نفسها، وقد أجمع علماء المسلمين على إنكارها ومخالفتها لأصول الشريعة.

وأنا أعلم أنَّ البعض قد يستعملها بمعنى المصدرية لا بمعنى المرجعية، ولكن ما الذي يحوجنا إلى مثل هذه الأساليب الطويلة الوعرة والملتبسة؟!

وكذلك أخذ البعض ينطلق من منظومات وافدة تحتاج إلى أسلمة وتحوير حتى تتوافق مع الإسلام ومنظومته المعرفية.. والغريب أنَّه يعترف بذلك.. ويُقرُّ بأنَّ الديمقراطية تشكَّلت في الغرب على حسب مرجعياتهم.. ويدعو إلى تشكيلها في واقعنا الإسلامي على حسب مرجعيتنا..

وهذا في الحقيقة إقرار بأنَّها في صورتها الحالية الواقعية تحتاج إلى تعديل وتحوير وأسلمة.

ويزداد الأمر سوءًا حين لا يكون الاستعمال لمصطلح واحد أو اثنين، وإنَّما يكون الاعتماد على منظمة متكاملة من المفاهيم، وذلك أنَّ البعض استعار «أسرة كاملة» من المفاهيم العلمانية، فغدت هي الألفاظ المصطلحات التي يعتمدها في تصوير مواقفه الشرعية، وهي المصطلحات التي يطلب الحوار حولها والتنقيب في دلالاتها والالتزام بها.

والسؤال: لماذا ننطلق في مشروعنا السياسيّ الإسلاميّ من مثل هذه المنظومات التي تحتاج أن نبحث في صورتها الموافقة للإسلام.. ونبتعد عن الانطلاق من المنظومة الإسلاميَّة التي اشتمل عليها المخزون السياسي في الشريعة، والتي لا نحتاج معها إلى كلِّ هذا العناء؟.

في تصوري أنَّ هذا ابتعاد عن الخطوة الأولى المُؤثِّرة في مسيرة الإصلاح ونجاحه.

ولا بُدَّ من التأكيد هنا أنَّ البحث ليس في أصل الاستفادة من المنتج الإنساني المشترك، ولا في التقليل من شأنه، ولا في الدعوة إلى الانغلاق على النفس، ولا في استعمال بعض المصطلحات إذا بُين معناها بشكل جليٍّ.. كلُّ هذه المعاني غير مقصوده، إنَّما المقصود هو البحث في منهجية وكيفية الاستفادة ممَّا يسمى بـ«المشترك الإنساني».

فهناك فرق بين البحث في أصل الاستفادة، وبين البحث في منهجية الاستفادة، فنحن المسلمين في حاجة إلى الاستفادة من غيرها من الأمم ممَّن تطوَّر وتقدَّم في حياته وأنظمته الحياتية، ولكن هذه الاستفادة تحتاج منَّا إلى منهجية صلبة واضحة المعالم؛ حتى نستطيع أن نحقق الوصول إلى المفيد من غير أن نقع في ما يُخالف شريعتنا، أو يحدث الذوبان في هُوِيَّتنا، أو يزعزع

خصوصيَّتنا المعرفية والفكرية والشرعية.

● **مسارات حلِّ معضلة الاستبداد:**

- **القضيةُ الثانية: في حلِّ معضلة الاستبداد:**

لا يكاد يشكُّ مُسلمٌ عاقلٌ في أنَّ مشكلة الاستبداد تُعَدُّ من أعظم وأضخم الإشكاليات التي حلَّت بالأمة الإسلامية، وأنَّها تسببت في إحداث أضرار كبيرة بالأمة، وهذا الأمر يستوجبُ استنهاض الهِمم في المبادة إلى إصلاح هذا الخلل الضخم.

- **ولكن أمام هذه الإشكالية اختلفت الحلول:**

ومن الحلول المطروحة الآن بشكل مكثف: ما أصبح يُمثِّل ظاهرة قبلية سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، وتارَّةً يُعبِّر عن هذا الحلِّ لفظ آخر، وهو تحقيق حرية الأمة، فيُقال في التعبير عنه: «الحريَّةُ قبل تطبيق الشريعة».

وقبل تسليط الأضواء على هذا الحلِّ والقيام بتحليه وتفكيكه ومحاكمته إلى مقتضيات النصوص الشرعية لا بُدَّ من شرحه وبيان المقصود منه بهدوء وأمانة.

يقوم هذا الحلُّ على أنَّ رجوع الأمة إلى تطبيق الشريعة والالتزام بأحكامها يتطلب - أوَّلًا - تحقيق الحرية والسيادة لها، فالأمة في وضعها الحالي فاقدة للسيادة وفاقدة للحرية، وفقدانها لهذه المعاني يجعلها غير مُؤهَّلة لتطبيق الشريعة بشكل صحيح؛ لأنَّ المستبد سيعبث بدينها وسيتحكم فيه، ولا سبيل إلى الخروج من هذه الإشكالية إلَّا بطريق واحد فقط، وهو استعادة سيادة الأمة، فالحلُّ الوحيد - عندهم - هو أن نسعى إلى استعادة هذه السيادة، حتى لا يكون تطبيق الشريعة مرهونًا بشخص أو بطائفة واحدة،

وإنَّما يكون مرهونًا بإرادة الأمة.

وبالتالي؛ فإنَّه لا يصحُّ لنا أن نطالب بتطبيق الشريعة ونحن لم نستعدْ تلك السيادة المسلوبة، ونرجع للأمة تلك الحرية المفقودة.

وأخذ أصحاب هذا الحلِّ يقولون في سياق تبريرهم قولهم وتأكيده: إنَّ الشريعة نفسها لا تكون مُلزمة للناس كدستور حتى يرضوا بها، وما لم يرضوا؛ فإنَّا لسنا ملزمين بتطبيق الشريعة، ولا يحقُّ لأحد أن يفرض على الأمة شيئًا من تطبيق الشريعة دون الاحتكام إلى إرادتها، والدستور الذي اختارته، فشرعية تطبيقها كنظام لا يكون إلَّا بعد رضا الناس بذلك.

فإذا رفضت الأغلبية - مثلًا - تطبيق الشريعة؛ فإنَّ الواجب الشرعي في هذه الحالة هو ألَّا يُفرض على تلك الأغلبية الرافضة الالتزام بأحكام الشريعة، حتى ولو وُجدت القدرة على إلزامهم، والحلُّ الوحيد هو أن نقوم بالمعارضة السلمية لِمَا توصلوا إليه، ونقوم بدعوتهم إلى الدين.

والنتيجة المركبة والنهائية لهذا الحلِّ: إنَّه إذا أردنا أن نزيل الاستبداد والقهر عن الأمة.. علينا أن نُرجع الأمة إلى المربع الأول، ونقول لهم هل ترضون بتطبيق الشريعة أم لا؟.. وهل تحبون أن نطبق عليكم الشريعة؟.. وما لم نفعل ذلك، وبادرنا إلى تطبيق الشريعة وإلزام الأمة بها من غير التحقق من رضاهم.. فقد خالفنا الشريعة نفسها!!

وبناءً على هذا الحلِّ يصحُّ أن يُقال - في تصورهم -: إنَّ سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة.

وهذا الحلُّ بهذه الصورة.. يبدو لي مُحمَّلًا بأخطاء كبيرة جدًّا.. بعضها راجع إلى مخالفة أصول الشريعة الإسلامية نفسها، وبعضها راجع إلى

انعدام الثمرة فيها، وبعضها راجع إلى الالتباس المتجذر . .

● **وسأقوم بتلخيصها في الأمور التالية:**

- **الخلل الأول: «التصوير الخاطئ لحقيقة المشكلة الاستبدادية»؛** إذ إنَّ المشكلة هي في وجود حُكَّام ظلمة مستبدين سلبوا أمة (مسلمة، لم يقع التحريف في دينها) إرادتها وحريتها وعبثوا بممتلكاتها وتحكموا في حياتهم ومعاشهم وأنزلوا بالأمة سوء العذاب، وهم مع ذلك ينتسبون إلى الإسلام.

هذه هي الإشكالية التي تعيشها الأمة بشكل مختصر، ويتضح أن التعارض في حال الأمة الإسلامية اليوم هي بين إرادة الحاكم وإرادة الأمة، وليس موضوع التعارض هو رضا الأمة بتطبيق الشريعة نفسها؛ لأنَّ الأمة دينها محفوظ، وكتابها لم يقع فيه التحريف، وأحكام دينها واضحة، وفيها علماء يصدعون بالحق صباح مساء، فالأمة لم تفقد أصل تطبيقها لدينها أبدًا، وإنَّما معاناة الأمة راجعة إلى تصرفات الحُكَّام الظلمة، وعبثهم بحياة الناس ومقدراتهم وأموالهم.

والحلُّ الطبيعي القريب في مثل هذا الحال هو أن نقوم باستنهاض هِمَم الأمة الإسلامية بالوقوف ضد عبث الحاكم، ونقوم أيضًا بتوعية الناس بحقوقهم، وشرح الحقوق والمساحات التي حدَّدتها الشريعة للحاكم حتى يتعرف الناس على مقدار خروجه عنها، وحتى يُمكنهم إلزامه بها ومحاكمته إليها، فالناس إذا عرفوا الحدود والمساحات التي حددتها الشريعة للحاكم؛ سيقومون بمهمة محاكمته إليها تلقائيًّا.

هذا هو الحلُّ القريب المتبادر إلى الذهن لمن يعيش في بلاد المسلمين، وهو الحلُّ الذي دلَّت عليه نصوص الشريعة، وهو الحلُّ الذي طبَّقه الخلفاء

الراشدون وأرشدوا الناس إلى تطبيقه، وهو الحلُّ الذي طبَّقه المسلمون الذين ثاروا على الاستبداد وجور الحاكم، من لدن الصحابة ﷺ في حادثة الحسين إلى من جاء بعدهم.

ولكنَّ أصحاب حلِّ المقابلة بين تطبيق الشريعة وسيادة الأمة، يرون أنَّ هذا الحلَّ قاصرٌ، حيث إنَّه لا يتماشى مع الحرية الديمقراطية، فقفزوا عليه، بل قفزوا على الإشكاليَّة نفسِها، وبدءوا يُصوِّرون الإشكاليَّة في العالم الإسلامي بصورة أخرى مختلفة تمام الاختلاف، وجاءوا بخلطة مركبة من الأفكار لا يستطيع المرء أن يتصورها بسهولة، وحاولوا الجمع بين الثورة على الاستبداد، وبين تأسيس بعض معالم الحرية الديمقراطية، فأخذوا يقولون: إنَّ الإشكالية ترجع إلى التحقُّق من رضا الأمة المسلمة من تطبيق الشريعة، وإذا أردنا أن نزيل الاستبداد عن الأمة فعلينا - أوَّلًا - أن نزيل الإلزام - كنظام - عن الشريعة نفسها، ونجعلها خاضعة لإرادة الشعب؛ لأنَّ الأمة لا يُمكن أن تطبق الدين مع الاستبداد، وصرحوا - في بعض فقراتهم - بالمقابلة بين تطبيق الشريعة، وبين سيادة الأمة، ولهذا عبَّروا بالقَبْلِيَّة، وقالوا سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة.

فالحلُّ - في نظرهم - ليس هو أن نقوم بتوعية الأمة بحقوقها المكفولة لها في الشريعة، ونسعى إلى مراقبة الحاكم، وإنَّما الحلُّ الذي يُمثِّل حقيقة النظام الإسلامي: أن نُرجع الأمة إلى مربع آخر، ونسألها عن رغبتها في تطبيق الشريعة!

وصورة هذه الفكرة بعبارة أخرى: أن نُخضع الشريعة للتصويت، ولا نجعلها كغيرها من المبادئ المُتعالية على التصويت والاقتراع، وكلُّ حلٍّ لا

يرجع إلى هذا المربع فهو - في تصويرهم - حلٌّ خاسر وقاصر.

وهذا مُنطلق خاطئٌ في تصوير الإشكاليَّة، وإقحامٌ لقضية على قضية أخرى منفصلة عنها في التصوُّر والحكم والواقع، فالمشكلة ليست في عدم وجود أكثرية في المجتمع المسلم يتحقَّق بها القدرة والإمكان لتطبيق الدين، وليست في المقابلة بين تطبيق الشريعة، وبين إقرار رقابة الأمة على الحاكم؛ فإنَّه لا تعارض بين أن نقول بإلزامية الشريعة وتعاليها عن رغبات الناس، وبين أن تكون الأمة هي الحاكمة والمراقبة على الحاكم . . . بل لا نستطيع أن نُقرِّر سيادة الأمة على الحاكم إلَّا بالاعتماد على إلزامية الشريعة.

فنحن لا نحتاج عن البحث في القبلية والبعدية إلَّا في حالة واحدة فقط وهي حالة التعارض، وليس هناك أيُّ تعارض بين تطبيق الشريعة، وبين سيادة الأمة على الحاكم ورقابتها عليه، بل إنَّ سيادة الأمة جزء من تطبيق الشريعة، ولكنَّ نظريَّةَ تقديم سيادة الأمة تأبى ذلك، بل هي في الحقيقة قائمة على تصور التعارض بين الأمرين، ولهذا صرَّحوا بتقديم سيادة الأمة على تطبيق الشريعة.

وهذا التصوُّر غير صحيح؛ لأنَّ الشيء الذي يُعارض رقابة الأمة وسيادتها هو نفوذ المُستبِدِّ وليس إلزامية تنفيذ الشريعة.

ومحاولة في تبرير القول بتقديم سيادة الأمة على تطبيق الشريعة، والحكم بقَبْلِيَّتِها بَدَا يظهر سؤالًا مُكثَّفًا في حواراتنا، يقول ذلك السؤال: أيُّهما أحفظ للشريعة وتطبيقها الفرد، أو الجماعة؟!!

وإيراد هذا السؤال بتلك الصورة المُكثَّفة يُصوِّر للمتابعين بأنَّ الإشكال الأخطر لدى المنازع لنظرية تقديم سيادة الأمة على تطبيق الشريعة هو أنَّه يرى

أنَّ حفظ الفرد للشريعة أضمن من حفظ الجماعة!! وهذا غير صحيح! وهو يَصُبُّ في إشكالية التصوير الخاطئ.. لماذا؟!.. لأنَّ المشكلة في حالة الاستبداد ليس في البحث عن الأفضل لحفظ الشريعة، وإنَّما في البحث عن الأفضل والأعدل لحفظ حقوق الناس وتطبيق النظام، ولأنَّه لا ينازع أحدٌ من المسلمين ولا العقلاء في أنَّ العدد الكبير من حيث الأصل أحفظ للشريعة، وتطبيقها من الفرد الواحد، ولم يحصر أحد من المسلمين حفظ الشريعة ومرجعية تطبيقها في شخص واحد، ولم يُعرف ذلك إلَّا لدى الشِّيعة الرَّافضة، حين أرجعوا حفظ الدين ونقله إلى الإمام أو من ينوب عنه.

وقد أنكر عليهم ابن تيمية، وأكَّد على أنَّ حفظ الشريعة وتطبيقها ليس موكولًا إلى فرد منها، ولا حتى أبي بكر وعمر، بل الأُمَّة كُلُّها مُشترِكَة في حفظ الشريعة بعضهم من جهة الحفظ لنصوصها والتفقه في أحكامها: وهم العُلماء، وبعضهم من جهة تطبيق حدودها والدفاع عن حياضها: وهم الحُكَّام الأُمناء، وبعضهم من جهة المراقبة لتصرفات الحاكم وأعماله: وهم عُمُوم الأُمَّة، وبعض الشريَّعة أصلًا مُرتبطٌ بكُلِّ شخص بمفرده من حيث إلزام التنفيذ.

وكذلك لم يرتبط حفظ الدين وتطبيقُه بشخصٍ واحدٍ إلَّا في الحالة الأوروبية المنحرفة، ولهذا ثار عليها الناس.. أمَّا المشهد الإسلامي؛ فإنَّه لم يشهد ربط حفظ الدين ونقله وفهمه وتطبيقه بشخصٍ واحدٍ ولا حتى بجماعةٍ واحدةٍ إلَّا ما وُجد في الفكر الشيعي فقط..

فإثارةُ السؤال بتلك المقابلة غيرُ صحيح ولا يردُ إلَّا على الفكر الشيعي الإمامي.. أو الفكر الأوروبي المنحرف ... أماما عُموم الأُمَّة المسلمة

فلا يصحُّ أن يرد عليهم ذلك السؤال.

ولكنَّ أصحابَ نظريَّةِ المقابلة بين تطبيق الشريعة، وسيادة الأمة يُصرُّون على ذلك التصوير الخاطئ ويُصوِّرون التاريخ الإسلامي بأنَّه كان ساحةً للتلاعب بالشريعة، وميدانًا للاستغلال والتعطيل والتحريف لأحكامها.

وهذا التصوير للتاريخ ولحال الشريعة داخلٌ في باب المبالغة المذمومة التي لا يمتلك صاحبها دليلًا لإثبات ذلك الإطلاق في الحكم، فلو افترضنا أنَّ حاكمًا في دولة من الدول استطاع أن يعبث بالشريعة ويقوم بتحريفها؛ فإنَّ هذا لا يُبرِّر لنا إطلاق بالقول بأنَّ دين الأمة - هكذا بإطلاق - تعرَّض للاختطاف والتبديل؛ لأنَّه لا يزال في الأمة وفي الدول الأخرى من يصدع بالحقِّ ويُحافظ على شريعة الله، وهذا هو مقتضى وعد الله -تعالى- بحفظ الدين، ومقتضى النصوص الشرعية التي بيَّنت أنَّه لا يزال في الأمة مَن يبقى على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه.

إنَّ هذه المبالغات الشعاريَّة يكون استعمالها في بيان الحقائق الشرعية مُؤدِّيًا إلى مزيد من الالتباس في تبيين الصورة الحقيقة، ولا يزيد الأمر إلَّا تعقيدًا وغموضًا.

ونحن لا ننكر أنَّ بعض الولاة استغل الدين، واستثمر بعض شعائره، وحاول أن يُحرِّف بعض أحكامه لمصلحته الشخصية، ولكن هذا لا يعني أن مطلق الشريعة حصل فيها ذلك، كما تفيده الشعارات التي يُعبِّر بها عن تقديم سيادة الأمة على تطبيق الشريعة، ولا يعني أيضًا أنَّ فعله ذلك لم يكن مُنتقَدًا من قِبل علماء الأُمَّة المستقلين.

وممَّا يزيد الإشكال وضوحًا في إطلاق القول بأنَّ الشريعة الإسلامية كانت مختطفة في غالب التاريخ الإسلامي: أنَّه مبني على تضييق شديد لمفهوم تطبيق الشريعة، وكأنَّه مقتصر على الأمور النظاميَّة التي يتحكَّم فيها المُستبِدُّ الظالمُ، وهذا غيرُ دقيقٍ، فتطبيق الشريعة مفهومٌ واسعٌ، وهو أوسع بكثير من التطبيق الذي يُمكن أن يناله الحاكمُ المُستبِدُّ.

ولا بُدَّ من التأكيد على أنَّ تلك المبالغة في تصوير تطبيق الشريعة في التاريخ وقعت من الخطاب العلماني أيضًا؛ فإنَّه في سياق إنكاره لإلزامية التمسك بالشريعة كان يُكرِّر دومًا بأنَّ الشريعة لم تُطبَّقْ على مرِّ التاريخ، وأنَّ جميع تجارب التطبيق لم تكن إلَّا سلسلة طويلة من الفشل[1].

والفرق بين الحالين أنَّ الخطاب العلمانيَّ حاول أن يتوصل من تلك المبالغة إلى إلغاء لزوم تطبيق الشريعة نفسِها، وأمَّا الخطاب المعاصر؛ فإنَّه يحاول التوصل إلى تبرير تقديم سيادة الأمة على تطبيق الشريعة، وتعليق إلزاميتها كقانون على رضاها.

وممَّا يزيد من وضوح الخلل في إقحام قضية سيادة الأمة في معالجة حالة الاستبداد في العالم الإسلامي: تذكرنا للأجواء التي تسبَّبت في ظهور المطالبة بسيادة الأمة في الفكر الأوروبي؛ فإنَّ ذلك المبدأ قرَّرته الجمعية التأسيسية في الثورة الفرنسية ردًّا على شعار آخر كان سائدًا في ذلك الزمن وهو «السيادة للملك»، وكان يُعبَّر به عن التفويض الإلهيِّ.

وقد تبَّنى بعض المفكرين المعاصرين في مصر وغيرها هذا الشعار من غير عِلم منهم بخلفيَّته الفكريَّة ومسبباته التاريخيَّة.

---

(١) انظر: الحقيقة والوهم، فؤاد زكريا (١٣٩).

وقد تولَّى الدكتور عبد الحميد متولي شرح المُلابسات التاريخيَّة التي دعت الفكر الغربي إلى رفع شعار سيادة الأمة، وبيَّن أنَّ تلك الملابسات غير موجودة في الفكر الإسلامي، ثم جمع شواهد تاريخيَّة عديدة ليُدلِّل بها على أنَّ ذلك الشعار لم يُحقِّق الحرية المنشودة، ولم يحلَّ مشكلة الاستبداد، وأنَّه ارتكبت أبشع صور الاستبداد باسم سيادة الأمة، وتحت الرعاية السامية لسيادة الأمة.

وينتهي الدكتور فهمي هويدي إلى نفس النتيجة، ويؤكد على أنَّ إطلاق لفظ السيادة غير مقبول في ظلِّ النظرة الإسلاميَّة؛ لأنَّ تلك الممارسات ينبغي أن تظلَّ محكومة بإطار الشريعة الإسلامية نصًّا ورُوحًا[1].

- **الخلل الثاني: «الالتباس الغارق»**، فالذي يُحاول أن يقرأ ذلك الحلَّ بهدوء، ويقوم بتحليله، وإعمال الفكر فيه يجد فيه التباسًا كبيرًا من عِدَّة جهات وخلطًا بيِّنًا بين معانٍ صحيحة، وأخرى خاطئة؛ أحدثت خللًا واضحًا في تركيبته.

ولن نقوم هنا بمناقشة كُلِّ الالتباسات التي تشرَّبت بها نظريَّة تقديم سيادة الأُمَّة على تطبيق الشريعة، وإنَّما سنقتصر على بعضها فقط.

وذلك أنَّ إطلاق القول بأنَّ سيادة الأُمَّة قبل تطبيق الشريعة يحتملُ معنيين:

الأول: أنَّه لا يصحُّ تطبيقُ الشريعة كقانون في الواقع إلَّا بعد رضا الأُمَّة بذلك، وما لم ترضَ أن يُطبق عليها؛ فإنَّه لا يجوز شرعًا فعل ذلك.

---

(١) انظر تفصيلا لما سبق: القرآن والسلطان، فهمي هويدي (١٣٧-١٤٦).

والثاني: أنَّ الشريعة لا يُمكن أن تطبق نفسَها بنفسِها، وإنَّما لا بُدَّ لها من أُناس يُطبِّقُونها، وبالتالي فالأُمَّة هي السيدة على تطبيق الشريعة، وسيادتها مقدمة على تطبيقها.

وهذان المعنيان استُعمِلَا في ظاهرةِ تقديمِ سيادة الأُمَّة على تطبيق الشريعة بشكل يبدو في كثيرٍ من الأحيان مُلتبِسًا.

فإنَّ كون الشريعة لا يُمكن أن تُطبِّقَ نفسَها بنفسِها قضيةٌ بَدَهِيَّةٌ لا يُخالف فيها أحدٌ من المسلمين ولا من العُقلاء، وهذا الأمر ليس خاصًّا بالشريعة، وإنَّما هو شامل لكل الأنظمة والقوانين والإجراءات، فالديمقراطية - مثلًا - لا يُمكن أن تُطبِّقَ نفسَها بنفسِها، وإنَّما لا بُدَّ لها من قوة وإرادة تفعل ذلك.

ولكنَّ التعبيرَ عن هذا المعنى بلفظ السيادةِ مُلتبِسٌ جدًّا؛ لأنَّ المعنى الشائع في معنى السيادة: هي السُّلطةُ العُليا المُطلَقةُ التي، لا تخضع لأيِّ أرادة، ويخضع لها القانون.

وكذلك إذا رجعنا إلى المعاجم والقواميس العربيَّة لا نجدُ لفظ السيادة يُطلَق على الاحتياج للتنفيذ.

فقرارات الأب في البيت لا تُنَفِّذُ نفسَها بنفسِها، وإنَّما هي محتاجة إلى من يُنفِّذُها من الأولاد وغيرهم.. ولا يقولُ أحدٌ إنَّ هذا الاحتياج يجعل الأولاد السيادة على قرارات الأب.

وحتى نخرجَ بصورة واضحةٍ من هذا المأزق الالتباسي أقول: إنَّ قُصد بقَبْلِيَّةِ سيادة الأمة على الشريعة المعنى الثاني، أيَّ: إنَّ الشريعة لا يُمكن أن تُطَبِّقَ نفسَها بنفسِها، وإنّما لا بُدَّ لها من أُناسٍ يُطبِّقُونها؛ فالمعنى صحيح، ولكن استخدام اللفظ غير صحيح.

وإن قُصِدَ بقَبْلِيَّةِ سيادة الأُمَّة على الشريعة المعنى الأول، وهو أنَّ تطبيق الشريعة لا يكون مُلزِمًا إلَّا بعد رضا الناس، وأما إذا لم يرضوا؛ فإنَّه لا تُطبَّقُ عليهم.. فهو معنًى خاطئٌ كما يأتي الاستدلال عليه.

ولا بُدَّ من التأكيد على أنَّ الاعتماد على كون الشريعة لا تُطَبِّقُ نفسَها بنفسِها كان حاضرًا في الخطاب العلمانيِّ مُنذُ زمن مُبكِّرٍ؛ فإنَّه كان يعتمد في مقارعة الخطاب الإسلامي على تلك الفكرة، ويُؤكِّد دومًا بأنَّ النصَّ الإلهيَّ لا يُفسِّرُ نفسَه بنفسِه، ولا يُطبِّقُ نفسَه بنفسِه، وإنَّما يفسره البشرُ ويُطبِّقونه، وفي تلك العمليَّة تتدخلُ الأهواء والمصالح، وبالتالي لا يصحُّ الإلزام بما يُطبِّقه البشر[1].

فالاعتماد على كون الشريعة لا تُطبِّقُ نفسَها بنفسِها - إذن - اشترك في الاستدلال به الخطاب العلماني، وخطاب نظرية تقديم سيادة الأمة على تطبيق الشريعة، ولكنَّ الفرقَ بين الخطابين: أنَّ الخطاب العلماني اعتمد عليه لإلغاء مطلق الإلزام الشريعة، والخطاب الآخر اعتمد عليه لتعليق الإلزام بتطبيق الشريعة.

ونتج لنا ممَّا سبق أنَّ الاتجاهات المنازعة في قضية شرعية أولية الإلزام بتطبيق الشريعة اتجاهان، وهما:

الأول: الاتجاه الإلغائي، ويُمثِّله الخطاب العلماني.

والثاني: الاتجاه التعليقي، ويُمثِّله خطاب تقديم نظرية سيادة الأمة على تطبيق الشريعة.

---

(١) انظر: الحقيقة والوهم، فؤاد زكريا (١٢٠).

وهناك صورةٌ أخرى يظهر بها الالتباس في تلك النظرية بشكل كبير، وهي أنَّ ثمة حلقة مفقودة بين القول بأنَّ الشريعة لا تُطبِّق نفسَها بنفسِها، وبين إخضاع إلزامية تطبيقها كنظام لإرادة الشعب لكونهم الأحفظ للشريعة، والقارئ الحريص على الانضباط في بناء أفكاره إذا بحث عن العَلاقة التي تربط بين الأمرين لا يجد ذلك بيِّنًا، ولا يقف على التلازم بينهما.

لأنَّ البحث ليس في كون الشريعة لا تُطبِّق نفسَها بنفسِها، ولا في الإقرار بكون الأكثرية أضمن لحفظ الشريعة عادةً، وإنَّما البحث في طُرق الوصول إلى تحقيق ذلك، فأصحاب نظرية سيادة الأمة يجعلون الطُّرق محصورةً في طريق واحد فقط، وهو إنزال الشريعة إلى صناديق الاقتراع، وإخضاع تطبيقها لأصوات الناس، فهم اختزلوا الحلول في حلٍّ واحد فقط، وحكموا على كلِّ من خالف هذا الحلَّ بأنَّه مخالف للعقل والشريعة!!

وهذا هو مكمنُ الخطأ في هذه النظرية، وهو السبب الداعي إلى مخالفتها، فالمخالفة لتلك النظرية ترجع إلى أنَّها اختزلت الطرق التي يتحصل بها على رأي الأكثرية - ليغلق الباب أمام العابثين بالشريعة - في طريق واحد، وأمَّا أصحاب تلك النظرية؛ فإنَّهم يُصوِّرون للقُرَّاء أنَّ النزاع في غير هذا المحل، فتارَّةً يُصوِّرونه في كون الشريعة لا تُطبِّق نفسَها بنفسِها، وتارَّةً في كون الأكثرية ليست هي الأضمن في تطبيق السريعة، وهذا كلُّه غير صحيح، وهو تصوير خاطئ مخالف للحقيقة.

وبهذا التحليل يظهر بشكلٍ جليٍّ مكان الحلقة المفقودة التي تربط بين الدعوى وبين النتيجة، ويظهر الخللُ الاختزالي الذي وقع فيه أصحاب نظرية

سيادة الأمة؛ فإنَّ الإقرار بأنَّ الشريعة لا تُطبِّق نفسَها بنفسِها لا يلزم منه - لا عقلًا ولا واقعًا ولا شرعًا - أن يطرح الإلزام بالشريعة للاستفتاء وصناديق الاقتراع؛ فإنَّ الوصول إلى تكوين موقف أكثري يحفظ الشريعة من التحريف والتبديل، ويحقق لها التطبيق الأمثل في الواقع يُمكن أن يتحقق عن طريق نشر الوعي بالإسلام والالتزام به، والدعوة المكثفة الصادقة إلى ذلك، مع بذل الوسع في محاربة الظلم والاستبداد من قِبل العلماء والدعاة، ومحاربة جميع الصور التي تُؤدِّي إلى تحريف الدين، أو العبث بأحكامه، وتكوين جماعة قوية تمتلك حاسة عالية من المحاسبة والمراقبة، تستطيع من خلالها أن تكوِّن قوة ضاغطة تفرض على الحاكم الالتزام بالشريعة، وتحاسبه في تصرفاته، وتحاسب كلَّ مَن يخرج عن أصول الدين الكُبرى.

فبهذه العملية نستطيع أن نُكوِّن قوة عامة تطبق الشريعة، وتنزلها إلى الواقع، مع امتلاك الضمانة الرُّوحية والدينيَّة التي تحافظ على معالم الدين من غير أن نطرح الشريعة للتصويت والمزايدات، وهي طريقة لا تمتلك مثل ما تمتلكه تلك الجماعة من الضمانات.

وهذه الطريقة التي فعلها النبي ﷺ في أول دعوته، وبنائه للدولة الإسلامية، فإنَّه ﷺ سعى إلى إنشاء الجماعة الصالحة التي تحمل الشريعة، وتطبقها في الواقع، وكوَّن بهم قوة وإرادة يستطيع أن يفرض بها أحكام الشريعة، ويلزم المخالف بالخضوع لها من غير أن يخضع تطبيق الشريعة لأهواء الناس وإراداتهم.

- **الخلل الثالث: «افتقاد الثمرة»**، ووجه ذلك: أنَّ فكرة الدين الأصلية قائمةٌ أصلًا على الخضوع والتسليم بنفوذ الأحكام..

فمِن العبث أن تأتي إلى أي متدين بدين فتقول له: هل ترضى بتطبيق دينك عليك؟!!

ومِن العبث أن تأتي إلى اليهودي الذي يعتقد أنَّ دينه لم يحرف، ثم تقول له: هل تريد أن نطبق دينك عليه؟!! هل تريد أن نجري أحكامه عليك؟!!

- وكذلك الحال في كل دين!

فكيف بالمسلم الذي يفتخر بدينه، ويرى أن دينه محفوظ لم يُحرَّف؟!!

وحقيقة الإقرار بالإسلام دينًا تقوم على أنَّ المُقرَّ به يُسلِّمُ ابتداءً بكل ما جاء به الدين من أحكام وفرائض ويرضا به حكمًا ونظامًا، ويسيير عليه حياته، ويُكيِّف به تصرفاته، ولأجل هذا فإنَّه لم يَعرف التاريخُ الإسلاميُّ التفريقَ بين الإقرار بتطبيق الشريعة على الفرد والمجمع على المستوى الخاص، وبين الإقرار بتطبيق الشريعة على المستوى النظامي العامِّ، ولم يظهر هذا التفريقُ إلَّا في ظلِّ الأجواء الديمقراطية الغربية، التي تقتضي مبادؤها ذلك التفريق.

وإذا كان كثير من المفكرين العرب يرون أنَّ مشكلة العلمانية لم تحدث في تاريخ الإسلامي أصلًا؛ لأنَّ طبيعة الدين تتنافى معها، فكذلك الحال في إشكالية التفريق في الإلتزام بتطبيق الشريعة بين المستوى العام والمستوى الخاص لم تُعرف في التاريخ الإسلامي؛ لأنَّها تتناقض مع طبيعة الإقرار بالإسلام دينًا، وهذا التناقض قد يكون مُتعلِّقًا بأصل الإقرار، وقد يكون مُتعلِّقًا بكماله على حسب ما هو مُفصَّلٌ في كتب العقائد.

وهذا كلُّه على خلاف إشكالية الثورة على الاستبداد، والتعارض بين

إرادة الأُمَّة، وبين إرادة المُستبِدِّ في سياسة الدنيا، فهي فكرة معروفة في الفكر الإسلامي، ولها ممارسات عديدة فيه، فهي داخلة في نظامه وليست مختلفة عن طبيعته.

وإذا كان الإقرار بتطبيق الشريعة، والرضا به داخل في صميم إقرار المسلمين بدينهم؛ فإنَّ إقحام قضية الإلزام بها كنظام للتصويت يكون عديم الفائدة؛ لأنَّ المُؤثِّر الحقيقي الذي ترغب الأمة في إثارة الأسئلة من أجله، وتتمنى أن يُفعِّل القول فيه هو سؤالها عمن ترضاه في سياسة دينها ودنياها. . .ومن ثَمَّ يكون لها حق المراقبة عليه.

إنَّ الأُمَّة المسلمة لا تريد ممَّن يُريد إصلاح حالها من التخلُّق وقهر المستبد أن يقوم بانتخابات يسألها فيها عن رغبتها في تطبيق الإسلام، ولا تريد منه أن يكشف قبلية سيادتها على تطبيق دينها، وإنَّما تريد منه أن يزيل عنها ذلك المُستبِدَّ الظالمَ الذي عبث بحياتها.

إنَّ الذي يأتي إلى الأمة المُسلِمة.ويقول لها لا يُمكِن أن نزيل الاستبداد عنكم إلَّا إذا قمنا باختبار إرادتكم، وهل ترغون في تطبيق الإسلام، ونحقق لكم قبلية سيادتكم على تطبيق الشريعة، سيكون أُضحوكة بين الأمة. . ؛ لأنَّهم سيقولون له بصوت واحد: مشكلتنا ليست في رغبتنا في تطبيق ديننا؛ لأنَّ ذلك حصل منَّا بمجرد إقرارنا بالإسلام، وإنَّما مشكلتنا في تسلُّط الحُكَّام المستبدين علينا . .

ولكن الإشكال حين يقع الخلط بين غرضين، غرض إزالة الاستبداد عن الأمة، وبين غرض محاولة تأسيس المشروعية لبعض مبادئ النظام الديمقراطي.

فإزالة الاستبداد تتطلَّب أن يكون التوجُّه نحو المُستبِدِّ نفسِه، والسعي في إزاحته من مكانه، ولكن تأسيس مبادئ الديمقراطية يتطلَّب الاشتغال بشيء مختلف، وهو تحقيق سيادة الأمة على الشريعة - أوَّلًا - بحيث يكون تطبيق الشريعة خاضع لإرادتها عن طريق طرح السؤال عليها في رغتها في ذلك.

وثمة جهة أخرى تكشف عن افتقاد الثمرة في نظرية تقديم سيادة الأمة على تطبيق الشريعة، وهي أنَّ محاولة اختبار رضا الأمة في تطبيق الشريعة مُشتمِلٌ على خطأ منهجي.. ويتحصَّل في عدم التفريق بين حال الكافر الأصلي، وبين حال المُسلِم المُقِرِّ بالإسلام..؛ فإنَّ النصوص الشرعية التي دلَّت على الاختيار إنَّما هي في حال الكافر الأصلي لا في حال المُسلِم، وحين بايع الصحابة أبا بكر وعمر وعثمان وعلي بل ومعاوية، لم يردْ أيُّ ذكرٍ لرضا الناس في تطبيق الشريعة أبدًا.. وحين ثار بعض الصحابة والفقهاء على الاستبداد لم يردْ أيُّ ذكر لرضا الناس بتطبيق الدين، ولم يردْ ذلك إلَّا في حال الكافر الأصليّ؛ فإنَّه يُخيَّر بين الدخول في الإسلام، وبين البقاء على دينه ودفع الجزية، وبين القتال.

- **الخلل الرابع: «المخالفة لقطعيات الأدلة الشرعية»**، فلدينا في الشريعة نصوص، ودلالات كثيرة تُؤكِّد على أنَّ تطبيق نظام الشريعة في الواقع والإلزام بأحكامها ليس خاضعٌ لإرادة مَن لم يرضَ بها، وإنَّما هي قائمة على وجود الإمكان والقدرة، فمتى ما وُجدت جماعة مُسلِمة لديها القدرة والإمكان على تكوين دولة تلتزم تطبيق قوانين الإسلام؛ فإنَّه يجب عليها فعلُ ذلك، ويجب عليهم فرض حكمها على كُلِّ مَن تمكَّنوا من فرضه عليه من غير مفسدة راجعة، فإنْ فُقدت القدرة والإمكان، أو وُجدت مفسدة راجعة؛ ففي

هذه الحالة لا يجب المصير إلى الفرض والإلزام.

ونظرية سادة الأمة على النقيض من ذلك التصور، فهي تنتهي إلى أنَّ الشريعة لا تكون ملزمة بنفسها كنظام، ولا يكون ذلك إلَّا بعد رضا الناس بها، وإذا لم يرضَ بها كلُّ الناس أو بعضُهم؛ فلسنا مُلزمين بتطبيقها عليهم، ولو وُجدت القدرة والإمكان وأُمنت المفسدة، وتنتهي إلى أنَّ النظام الإسلامي ليس مُلزِمًا بإخضاع الناس لتطبيق الشريعة.

وإذا رجعنا إلى النصوص الشرعية؛ لنختبر صحة هذا التصور: نجد قدرًا كبيرًا من الشواهد مُخالفًا له، ومواقف للتصور الذي يُقرِّر الإلزام، وسنقتصر هنا على أبرز تلك الشواهد، وهي:

- **الشاهد الأول:** هدم النبي ﷺ لمسجد الضرار، فالمنافقون كانوا يُمارسون مخالفتهم للدين في السِّرِّ، فلمَّا أرادوا أن يُكوِّنوا لهم حزبًا، ويظهروا فيه العَلن والمحاربة المعنوية والحسية التي تشتمل بالضرورة على الخروج عن نظام الإسلام؛ قام النبي -عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ- بهدم هذا المبنى، وإزالته من الوجود.

ووجه الشاهد منه: أنَّ النبيَّ -عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ- لم يعتبر رضا هؤلاء النفر، بل ألزمهم بالخضوع لحكم الشريعة، مع عِلْمِهِ بعدم رضاهم.

والمناط المؤثر الداعي إلى هدم ذلك المسجد ليس هو كونهم أقليَّةً خرجت عن النظام الدستوري، وإنَّما المناط الحقيقي الذي دلَّت عليه النصوص هو كونه محاربةً لله ورسوله، وخروجًا عن نظام الشريعة.

- **الشاهد الثاني:** فعلُ الصحابة مع المرتدين، فالصحابة حين ارتدت العرب قاموا بمحاربتهم وإخضاعهم لحكم الشريعة، ومن المعلوم أنَّ

المرتدين كانوا أصنافًا، منهم من ارتد عن أصل الدين، ومنهم من امتنع عن دفع الزكاة، وقد حاربهم الصحابةُ كُلَّهم، وإن كانوا فرَّقوا بينهم في الأسر والقود وغيرها كما هو مبحوث في مصنفات التاريخ والفقه.

وإذا أردنا أن نتعرَّف على الدافع الحقيقي الذي دفع الصحابة إلى محاربة أولئك النفر، ونُحدد المناط المُؤثِّر في فعلهم، علينا أن نرجع إلى كلامهم وطريقة نقاشهم وحوارهم حول تلك الحادثة.

وإذا رجعنا إلى ذلك نجد أنَّ المُؤثِّر الحقيقي في تلك المحاربة هو كونهم خالفوا أحكام الشريعة؛ فلم يقبلوا بها؛ فإنَّ أبا بكر حين حاوره عمر في وجه محاربة مَن منع الزكاة من المرتدين قال: «**وَاللهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ**»، ولم يقل: «لأقاتلنَّ من خرج عن الدولة».

وهذا يدلُّ على أنَّ المناط المُؤثِّر هو كونهم خالفوا الشريعة، فلم يلتزموا بكلِّ أحكامها أو بعضها، وهذا يدلُّ على خطأ مَن يقول: إنَّ المبرر هو خروجهم عن الدولة، فهذا المبرر ليس عليه أيُّ دليل في حوارات الصحابة.

والنتيجة المهمة لهذا التحليل هو أنَّ الصحابة ألزموا المرتدين بالخضوع لحكم الشريعة مع علمهم بعدم رضاهم.

ويدخل ضمن هذا الشاهد إجماع العلماء على قتال الطائفة الممتنعة عن أداء بعض الشعائر الدينية، فلو أنَّ جماعةً في قريةٍ أو مدينةٍ امتنعت عن صوم رمضان، أو عن الأذان - مثلًا -؛ فإنه يجب قتالهم على فعلهم ذلك بالإجماع، ولم يفرق العلماء بين كونهم أقلية أو أكثرية، ولم يعتبروا رضاهم، وإنَّما المناط المُؤثِّر في بناء الحكم هو امتناعهم عن الالتزام بالشريعة، وعدم خضوعهم لأحكامها الظاهرة.

- الشاهد الثالث: جهادُ الصحابة في فارس والروم، فالصحابة خرجوا لقتال فارس والروم بأعداد كبيرة، ولم يكن بينهم أيُّ خلاف في مشروعية هذا القتال، فهم مجمعون على شرعيته.

والسبيل الصحيح الذي يُؤدِّي بنا إلى التعرُّف على الدافع الحقيقي الذي دفع الصحابة إلى محاربة تلك الدول، ويُوقفنا على تحديد المناط المُؤثِّر في فعلهم: هو أنَّ نقوم بالرجوع إلى وصايا أبي بكر وعمر للمجاهدين، وإلى صياغات الكتب التي أرسلوا بها إلى ملوك فارس والروم، وإلى حوارات الصحابة مع قادتهم.

وإذا فعلنا ذلك؛ فإنَّا نجد أنَّ الصحابة قصدوا إخضاع الدول لحكم الشريعة، وإلزامهم للخضوع لدولة الإسلام، ولهذا كانوا يُخيِّرونهم بين ثلاثة أشياء: إما الدخول في الإسلام، وإما دفع الجزية، وإما القتال، وهذه الطريقة في التعامل تُؤسِّس لمبدأ الإلزام لحكم الدولة المسلمة، فكون الصحابة يُحدِّدون الخيارات في ثلاثة أمور فقط، ولا يجعلون لغيرهم أيَّ خيارٍ آخر غير الاختيار من تلك الثلاث المحددة: يدلُّ بصورة جليَّة على ذلك المبدأ.

ولا بُدَّ من التأكيد هنا أنَّ الصحابة لم يُكرِهوا أفراد تلك الدول على الدخول في الإسلام، بمعنى أنَّهم لم يجمعوا الناس في صعيد واحد ليقولوا لهم: «مَن لم يدخل في الإسلام؛ قتلناه»، وإنَّما الذي حصل منهم هو إخضاع جملة المجتمع وحكومته لنفوذ الشريعة، ومن ثَمَّ مَن أراد أن يدخل في الإسلام؛ فمرحبا به، ومَن لم يرد؛ لا يُجبر على ذلك، ولهذا ظهر في

المجتمع أهلُ الذمة، ولو كانوا يُجبرون كُلَّ أحدٍ على الدخول في الإسلام؛ لَمَا ظهر أولئك النفر.

- **الشاهد الرابع**: موقف الصحابة وعلماء الأمة من الأفراد المرتدين، فقد شهد التاريخ الإسلامي منذ زمن الصحابة حالات من الارتداد، وكان موقفهم منهم هو السعي إلى معاقبتهم، ومن أشهر الأمثلة التاريخية على ذلك ما فعله علي ﷺ بمَن غَلَا فيه وادَّعى له الألوهية؛ فإنَّه حين سمع ذلك بادر إلى استتابتهم، وحرص على رجوعهم؛ فلمَّا لم يرجعوا قتلهم حرقًا بالنار[1].

وهذا محلُّ إجماع ظاهر جدًّا في تصرفات الصحابة والعلماء من بعدهم، وأخف حكم ورد عن بعضهم هو أنَّه يُحبس أبدًا، وهذه عقوبة تدلُّ على أنَّ الخضوع لحكم الشريعة ليس راجعًا إلى مطلق إرادة الشخص، وإنَّما إلى القدرة ولإمكان من حيث الأصل.

ولا بُدَّ من التأكيد على أنَّ هذا الشاهد مبني على مطلق العقوبة، وليس على قتل المرتد. . فمَن يُنازع في الإجماع على قتله غاية ما يفعل يعتمد على قول من قال يُستتاب أبدًا. . وهذا لا يدلُّ على نفي مطلق العقوبة عنه.

- **الشاهد الخامس**: النصوصُ التي بيَّنت عَلاقة الشعب بالحاكم، فحين نتأمَّلُ تلك النصوص نجد: أنَّها أكَّدت على معنًى مهمٍّ يتحكَّم في مسيرة تلك العَلاقة، وهي الخضوع لأحكام الشريعة الإسلامية، فالعَلاقة بين الطرفين تكون في حالة اتصالٍ ما دامت أحكام الشريعة مُطبَّقةً، وما دام الحاكمُ مُتلزمًا

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٦٩٢٢).

بها، وتكون في حالة انقطاع وانفصال إذا حدث الإخلال بمبادئ الدين، ومن تلك النصوص: حديث عبادة بن الصامت ﷺ حيث قال: «دَعَانَا رَسُولُ اللهِ ﷺ؛ فَبَايَعْنَاهُ، فَكَانَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ»، قَالَ: «إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»[1]، ومن تلك النصوص: قول أبي بكر ﷺ في خطبته المشهورة: «أَطِيعُونِي مَا أَطَعْتُ اللهَ فِيكُمْ، فَإِنْ عَصَيْتُ اللهَ وَرَسُولَهُ؛ فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ»[2].

فهذه الشواهد تدلُّ على أنَّ المُعتبر في النظام الإسلامي هو الخضوع لدين الله والالتزام بأحكام الشريعة، وأنَّ ذلك هو المناط المُؤثِّر في عَلاقة الأُمَّة بالحكام، ولم يقل النبي -مثلًا-: إلَّا أن تروا أغلبيةً تُخالف الإمام، ولم يقل أبو بكر: أطيعوني ما دُمت موافقًا لرأي الأغلبية، وإنَّما ربطت تلك الشواهد القضيةَ كُلَّها بالخضوع للشريعة، وهذا يدلُّ على أنَّ الخضوع للشريعة والالتزام بأحكامها هو الأمر المحوري في النظام الإسلامي، وهو قطب الرحى وحجر الزاوية التي ينبغي أن يكون اعتباره فوق كلِّ اعتبار.

وهناك شواهد أخرى يُمكن للدارس للنصوص الشرعية ولتاريخ الصحابة أن يقف عليها، وكلُّها تدلُّ على معنًى واحدٍ، وهو أنَّ الجماعة الإسلامية بحاكمها وأفرادها يلزمهم الخضوع لشريعة الله، وتدل على أنَّه إذا أمكنهم أن يخضعوا الناس لنفوذ الشريعة الإسلامية؛ فإنَّه يلزمهم ذلك، وتدلُّ على أنَّ أي جماعة تريد الخروج عن المنظومة الإسلامية؛ فإنَّه يجب على

---

(١) أخرجه: مسلم، رقم (٤٨٧٧).

(٢) أخرجه: عبد الرزاق، رقم (٢٠٧٠٢).

الجماعة الإسلامية حاكمها وأفرادها إذا كان لديهم القدرة أن يمنعوا ذلك، وتدلُّ أيضًا على أنَّ الأكثرية والأقلية ليست من المناطات التي يُعلَّق بها الإلزام بالشريعة، وإنَّما العبرة بوجود القدرة والإمكان مع أمن المفسدة، فمتى ما وجدت وجب تطبيق الشريعة.

ولا بُدَّ من التأكيد هنا على أنَّ المراد إظهار المخالفة في المجتمع لا في وجود أصل المخالفة، بمعنى أنَّ الإنسان إذا خالف الشريعة في السِّرِّ بأيِّ نوع من أنواع المخالفة؛ فإن الجماعة الإسلامية ليست ملزمة بالبحث عنه ما لم يتعدَّ أثره على المجتمع، أو ما لم تكن مخالفته معارضة ظاهرة لنظام الإسلام.

ولا بُدَّ في آخر هذا المقال من التأكيد على أنَّه في ظلِّ الهيمنة الغربية وسطوة المبادئ الديمقراطية رُبَّما يظهر القول السابق مخالفًا للنسق العام التي تسير عليه الواقع، وهذا الحال رُبَّما دفع بعض المتابعين من حيث لا يشعر إلى العزوف عن قبول ذلك الرأي، والميل نحو الرأي الذي ينتهي إلى إخضاع تطبيق الشريعة للتصويت، وصناديق الاقتراع.

وهذا يدعونا في الحقيقة إلى البحث عن السُّبل التي تُؤسِّس للإقناع بالحكم الذي دلَّت عليه النصوص الشرعية، فكما أنَّه يجب علينا أن نرجع إلى النصوص، ونُبيِّن دلالاتها على القضية؛ فإنَّه يجب علينا في الوقت نفسه إظهار القول بصورة تدعو إلى الاقتناع به، وتجعله يبدو أكثر عقلانية وانضباطًا واتساقًا من غيره، فهما واجبان ليس أحدهما أقلَّ شأنًا من الآخر.

وفي تصوري: إنَّ الناظر في قضية سيادة الشريعة، والمتابع للسجال الفكري حولها عليه أن يتمتع بقدر كبير من الهدوء، وبُعد النظر، وسعت

التفكير في تاريخ الماضي والمستقبل، وعليه أن يستحضر الأسئلة الأولية التي يُحاكم إليها الفكرة في صحتها، وموافقتها للشريعة، ومناسبتها للواقع.

- ومن أول تلك الأسئلة: البحث عن مدى اتساق الفكرة مع دلالات نصوص الشريعة، ومدى انطلاقها من المخزون الشرعي لدينا، ومدى انطباقها مع واقع الخلافة الراشدة، فمتى ما كانت الفكرة أقرب إلى تلك المقتضيات كانت أقرب إلى الصحة والإتقان.

- ومن تلك الأسئلة: البحث في كيفية نجاح الجماعة الإسلامية الأولى في تطبيق الشريعة، وفرض حكمها ونظامها في عصرهم مع أن واقعهم لا يختلف كثيرًا عن واقعنا المعاصر، فقد كانوا أقلَّ شأنًا وقوة من الدول الكبرى في زمنهم - فارس، والرم -، وكانت الشعوب آنذاك تعاني من هيمنة تلك الدول، ومن شيوع الفكر الوثني، وكذلك؛ فإنَّهم واجهوا أثناء دعوتهم مجتمعات مختلفة في تصوراتها وأفكارها وطبائعها ومرجعياتها وفلسفاتها وتضاريسها، ومع ذلك كُلِّه نجحوا في نشر دعوة الإسلام، وفرض هيمنة حكم الشريعة، بل توصلوا إلى جعل الشريعة هي الدين الأصلي لتلك البلاد.

- ومن تلك الأسئلة: البحث في مدى توافق الإلزام بأحكام الشريعة القطعية، وإخضاع الناس لها، وعدم إخضاعها للتصويت مع حفظ الحقوق والحريات المنضبطة، وتحليل المضامين الفكرية والعملية التي تكشف عن أنَّ المنع من إخضاع الشريعة للتصويت ليس معارضًا للعدل، ولا لبناء الحضارة والنهضة، ولا متناقضًا مع الحرية المنضبطة، وإنَّما هو متناقض مع المفاهيم الغربية العلمانية فقط، والكشف عن المبررات التي تُؤكِّد أيضًا على أنَّه يُمكن للمسلمين الجمع بين الحفاظ على تعالي أنظمة الشريعة عن صناديق

الاقتراع، كما تعالت مبادئ الديمقراطية عنها، وبين الحفاظ على كُلٍّ ما يحقق السعادة والتقدم في الحياة، وأن ذلك أمر مشروع لهم، فكما الاختلاف الفلسفي والفكري حقٌّ مشروع للمسلمين، فكذلك الاختلاف في المنظومة السياسية وشروطها ومبادئها حقٌّ مشروع للمسلمين.

- فهذه الأسئلة وغيرُها إذا استحضرت أثناء الخوض في سيادة الشريعة تجعل القول بإلزامية وفرض حكم الشريعة مع القدرة والإمكان يبدوا أكثر إقناعًا وأقرب للعقلانية، وأقوى انسجامًا مع قواعدنا الشرعية.



عَلَاقَةُ الْأُمَّةِ بِتَطْبِيقِ الشَّرِيعَةِ

قِرَاءَةٌ تَأْصِيلِيَّةٌ

القصدُ من هذا المقال الوقوف مع الشعار الذي ظهر به أصحاب ظاهرة المقابلة بين سيادة الأمة وتطبيق الشريعة، لنتحقَّق من صحته ومدى مطابقته للشريعة.

أمَّا بعدُ:

في حالة الانتفاضة الجماعيَّة المباركة من قِبل الأمة، ومُفكِّريها، وأفرادها على الاستبداد الذي قَهَرَ الأمة، وعبث بحياتها، تشكَّلت بعض العبارات والمقالات التي غدت تصاغ على شكل شعارات تختزل تحتها الكثير من المعاني.

ومن تلك العبارات التي أضحت من أشهرِ ما طُرح في النوادي الفكرية عبارة: «**الحرية قبل تطبيق الشريعة**»، وتظهر تارَّةً بصورة أخرى وهي: «**سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة**».

وقد ثارت حول تلك المقالة حوارات مطولة، واختلفت الآراء في تقييمها، واحتدمت النقاشات في الموقف منها.

ولأجل هذا قامت بعض المحاولات التحسينية، وسعت إلى تغيير صياغتها؛ لتبدو مناسبة ولطيفة، ومنها قول بعضهم: «**الحرية طريقٌ لتطبيق الشريعة**»، وقول بعضهم: «**سيادة الأمة مُقدِّمة لتطبيق الشريعة**»، وقول بعضهم: «**الحرية: سيادة الأمة شرط لتطبيق الشريعة**».

وهذا الحالة الاختلافيَّة العنيفة مُؤشِّرٌ قوي في حدِّ ذاته على أنَّ تلك المقولة ليست سويَّة، ولا منضبطة في نفسها ومدلولها.

ولكنْ قبل الحكم بالجزم على تلك المقولة، وقبل أن نُبادر إلى قبولها

أو رفضها دعونا نقوم بمزيد من التحليل والدخول في الأعماق؛ لنتحقق من مدى صحة تلك المقالة، ومدى انضباطها في نفسها، ومدى انسجامها مع المقتضيات الشرعية.

وإذا رُمنا الوصول إلى تلك الغاية؛ علينا - أوَّلًا - أن نلتزم بالعقلانية، والموضوعية الصارمة، التي لا تتسامح أبدًا في أن يمرَّ من خلالها أيُّ شيء غير مُتصفٍ بالإتقان والانضباط، وأن نحرص حرصًا بالغًا على الهدوء في التحليل والاتزان في تحديد المناطات المؤثرة، وأن نكون مُستحضرين للنصوص الشرعية التي تُمثِّل بالنسبة لنا - نحن المسلمين - القاعدة الصلبة التي ننطلق منها في بناء تصوراتها وأفكارنا؛ حتى تكون أحكامُنا مُنضبطةً ومُتَّسقةً مع نفسِها ومع أصول شريعتنا.

وإذا رجعنا إلى تلك المقالة، وأدخلناها في مختبراتنا التحليليَّة؛ فإنَّا نجد أنَّها من أوَّلها إلى آخرها غارقة في الإجمال والاشتباه والإبهام.

فإنَّه يستوقفنا في أول مراحل التحليل الإجمال والاشتباه المشهور في لفظة الحرية والسيادة، فهذه المصطلحات تُعَدُّ من أشهر المصطلحات غموضًا وإشكالًا في الوسط الفكري، وقد اعترف بذلك عددٌ من المفكرين العرب وغيرهم[1].

وإذا تجاوزنا ذلك لشهرته؛ فإنَّا نجد لفظ «القَبْلِيَّةِ» هو الآخر يحتمل معانٍ عديدةً؛ فإنَّه يحتمل القبليَّةَ المرجعيَّةَ، ويحتمل القبليَّةَ المصدريَّةَ، ويحتمل القبليَّةَ التنفيذيَّةَ التطبيقيَّةَ.

---

(١) انظر: سيكولوجيا الجمهور، غوستاف لوبون (١١٦)، وفلسفة الحرية، مركز الوحدة العربية (١٥٦)، ومشكلة الحرية، زكريا إبراهيم (١٨).

والحال يتكرَّرُ في لفظ «الأُمَّةِ»؛ فإنَّه قد يُراد به كُلُّ الأُمَّةِ، وقد يُراد به الأُمَّةُ في دولة من الدول، وقد يُراد به صنفٌ من الأُمَّةِ كالعلماء، أو مَن عدا الحكام الظلمة.

وكذلك الحال في لفظ «تطبيق الشريعة»؛ فإنَّه يدخل تحته أصناف من التطبيق مختلفة في طبيعتها، وحكمها، وشروطها، وفي نفس الوقت يحتمل أن يكون المراد بالتطبيق الكامل أو الناقص، وتحتمل أن يكون المراد به التطبيق الاختباري أو الإلزامي.

وهذه الإجمالات المتراكمة بعضُها فوق بعضٍ يجعل من الصعب جدًّا إصدار حكم واحد، أو موقف منضبط على مثل هذه المقالة.

وسأحاول القيام بقراءةٍ تأصيليَّةٍ أنطلقُ فيها من أشدِّ الأوصاف تأثيرًا، وأشدها التصاقًا بالنظرة الشرعيَّة في حُكم تلك المقابلة، وهو وصف «تطبيق الشريعة»، ولستُ مهتمًّا هنا بالبحث في قضية كون هذا التركيب - «تطبيق الشريعة» - تركيب شرعي أو أثري، ولا بالبحث في تاريخ استعماله، وإنَّما الهدف البحثُ في المعاني التي يُمكن أن تدخل تحت لفظ «الشريعة»؛ حتى نتحقَّق من عَلاقة الأُمَّة بتطبيق الشريعة، وهل هي قائمة على اختبار الناس لها، أم على القدرة والإمكان.



الأصنافُ المندرجةُ ضمنَ نطاقِ الشريعةِ

● فإنَّ الشريعة كمصطلح شرعي وعلمي يشمل أصنافًا كثيرةً جدًّا، ومنها:

- النوع الأول: «العبادات القلبية»، كالخشية والخوف، والرجاء والمحبة، والإنابة والخضوع والتوكل، وغيرها، فهذا الصِّنف من الشريعة واجبٌ على كُلِّ العباد، أفرادًا وجماعات، ويمُكن تطبيقها حتى في حالة الاستبداد؛ لأنَّه لا سلطة لأحد عليها إلَّا الله -تعالى-، ولا يصحُّ إخراجها من الشريعة؛ لأنَّها جزء من أهم أجزائها.

- النوع الثاني: «الواجبات العينية الظاهرة»، التي تجب على كُلِّ مسلمٍ، كالصلاة والصيام والحج، فهذا النوع من الشريعة الأصل فيه الوجوب، ويجب على المُسلِم أن يقوم بها وفق شروط وجوبها حتى في حالة الاستبداد، فالصلاةُ واجبةٌ على المسلم حتى ولو كان مسجونًا، أو منصوبا على منصة الشنق؛ فإنَّه يجب عليه أن يصلي ولو إيمانًا، ويجب على المسلم الصيام ولو كان يُمارَس عليه الاستبداد والقهر.

ولهذا؛ فإنَّ الشريعة أوجبت هذه العبادات على العبيد والرقيق، مع أنَّهم فقدوا حريتهم وخضعوا نوعًا من الخضوع لإنسان آخر، ولم تقل الشريعة: إنَّ

تحقيق السيادة قبل تطبيق هذا النوع من الشريعة.

- **النوع الثالث: «حفظ نصوص الشريعة وتعلُّم أحكامها»**، وهذا النوع من الشريعة من فروض الكفايات، وهو واجب على علماء الأمة، وطلاب العلم فيها، ويُمكن للأُمَّة أيضًا أن تقوم بهذا النوع من الشريعة الواجب عليها حتى مع الاستبداد؛ فإنَّ العلوم الإسلامية قامت في دولة بني أمية وبني والعباس، وخرج علماء كبار في الدولة الأموية في الأندلس، وفي الدول الأخرى التي قامت في العالم الإسلامي، وكذلك خرج علماء كبار في عصرنا الحاضر، ولم يكن الاستبداد أو فقدان الأمة لسيادتها حائلًا لكُلِّ العلماء من الوصول إلى حكم الشريعة أو تعلمها؛ فإنَّه لم يزل في الأمة من العلماء من يصدع بالحق، ولم يتأثَّر بالسلطان السياسي، ووجود بعض مَن دخل عليه التأثُّر لا يُؤثِّر على استقلال الآخرين.

- **النوع الرابع: «تطبيق الحدود والتعزيرات»**، وهذا النوع من الشريعة ربطه كثير من علماء الإسلام بوجود الحكومة والدولة، ولكن لو لم توجد حكومة ودولة؛ فإنه يجب على الأمة أن تُنصِّب من يُنفِّذ تلك الأحكام نيابة عنها، وإن وجدت حكومة لا تطبق حدود الله؛ فإنَّه يجب على الأمة أن تسعى إلى تغيير هذا المنكر، وإزالة كل مَن يقف في طريق تطبيق ذلك الحكم.

- **النوع الخامس: «الدفاع عن الشريعة ضد أعداها المتربصين»**، وهذه الحالة تُعدُّ من الأنواع التطبيقية للشريعة، ويُمكن للأمة أن تطبيق هذا الحكم حتى في حالة الاستبداد، فلو افترضنا أنَّ عدوًّا أغار على بلاد المسلمين؛ ليزيل معالم الإسلام؛ فإنَّه يجب على الأُمَّة الدفاع، حتى ولو كانوا تحت

سلطة مستبدة، ولو لم ترضَ تلك السلطة.

- **النوع السادس: «تعيين مَن يسوس حياة المسلمين، وينظم دنياهم، ويساعدهم على تطبيق دينهم»**، وهذا النوع من أنواع الشريعة الواجبة على الأمة، وكذلك يجب عليهم مراقبته ومحاسبته، فكما أنَّه يجب على الأُمَّة تعيين حاكم ينوب عنها، فكذلك يجب عليها القيام بمراقبته ومحاسبته، فهما واجبات شرعيان لا بُدَّ من القيام بهما.

وتطبيق هذا الواجب الرقابي - الذي هو نوع من الشريعة - هو في الحقيقة من أقوى الطرق والضمانات التي تُحقِّق للأُمَّة سيادتها وحريتها بحيث لا يستطيع مَن فقد عدله وأمانته من الحُكَّام أن يستأثر بأموال الأمة، ولا يعبث بمقدارتها وحياتها.

ولو أردنا أن نأخذ من هذا التقرير عنوانا وشعارًا لقلنا: «تطبيق الشريعة قبل سيادة الأمة»، أو لقلنا: «تطبيق الشريعة مُقدِّمة لسيادة الأمة».

هذه بعض أشهر الأصناف التي يحتملها مصطلح: «تطبيق الشريعة»، وهناك أصناف أخرى يمكن أن تدخل تحت «تطبيق الشريعة».

ويبدو من التحليل السابق: أنَّ بعض تطبيق الشريعة غير مرتبط بسيادة الفرد ولا الأمة في وجوبه وتطبيقه، وإنَّما يجب أن يطبق حتى مع فقدان السيادة السياسية، وبعضها منفصل في تحقيقه عن السيادة، واستطاعت الأمة أن تقوم به حتى مع وجود المستبد، وبعضها يُعَدُّ مقدمةً وشرطًا في تحقيق السيادة للأمة أصلًا، ويبدو لنا أنَّ الأمة يجب عليها أن تُطَبِّقَ الشريعة، وتلتزم بتنفيذ أحكامها على المتعدين والمعتدين وغير القالبين لحكمها، ما دام الإمكان موجودًا، فإذا فُقد الإمكان والقدرة، فإنَّ الواجب أن تسعى الأُمَّة

إلى تخفيف الانحراف بأسهل طريق يُوصل إلى ذلك ما لم يكن مخالفًا لقطعياتها.

وبهذا التفكيك لتلك المقولة يظهر لنا مقدارَ الإجمال والتعميم الذي وقع فيها، واتضحَّ لنا أنَّها مُحمَّلةٌ بتعميم ضخم، وإطلاق واسع اختفت معه الحدود الفاصلة المُؤثِّرة في الأحكام، حتى غدَا من الصعب أن تشرح ما تتضمنه من معانٍ إلَّا في صفات عديدة.

وإذا استحضرنا مع الإجمال في المكونات الأخرى، وهي الحرية والسيادة والقَبْلِيَّة؛ فإنَّ الخطب يزداد خطورة، والموقف يزداد تأزُّمًا؛ لأنَّ بعض المعاني التي تحتملها تلك الألفاظ متنافيةٌ مع أصول الشريعة وقطعياتها، ولا يُمكن لأيِّ مُسلِم أن يقبلها.

والعبارات التي من هذا القبيل لا يصحُّ أن يُعتمد عليها في بيان التصورات الشرعية الكبيرة، ولا يصحُّ - عقلًا، ولا منهجًا، ولا شرعًا - أن تُجعلِ شعارًا تختزل تحته المشاريع الإصلاحية.

ومن اعتمدها لتكون له شعارًا لمشروعه، أو عنوانا لتصوراتها؛ فهو مَظِنَّةٌ لوقوع الخطأ، والابتعاد عن إدراك الصواب بشكل كبير، ويحسنُ بنا في هذا السياق أن نتذكر المدرسة الكلاميَّة؛ فإنَّها مشروع ضخم قام على عبارات ومقالات مجملة ليست بَيِّنَةَ المعالم والحدود، ومن أشهرِ ما كان شعارًا لها مقولة: «العقل قبل النقل»، أو: «العقل مُقدَّم على النقل»، وهي تعني فيما تعنيه من المعاني أن: «العقل مُقدَّم على تطبيق الشريعة»، وقد تطور هذا الشعار حتى صار من أقوى الأسباب في الابتعاد عن الشريعة، وترك تعظيم نصوصها، ومن أقوى الأسباب التي صرفت الناس عن فهم الصحابة

ومنطلقاتهم، وتكوَّنت حوله مفاهيمُ عديدةٌ غدت هي المتحكمة في بناء التصورات العقدية.

وهذا الحالُ يدعونا إلى أن نقول: إنَّ استعمال هذه المقالة في تصوير الحقائق الشرعية غير صحيح؛ لأنَّها متضمنة لمعانٍ لا يُمكن أن تُقبل في شرعنا، وقد اتُخِذَت طريقًا ومنفذًا لتمرير مضامين معرفية متناقضة مع التصور الإسلامي للحكم السياسي، وهي - فضلًا عن ذلك - مشتملةٌ على تصورات لا تستقيم مع المخزون السياسي لدينا الموروث عن النبي -عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ-، وعن الخلفاء الراشدين.



اعتراضاتٌ وأجوبةٌ

ويمكن أن يُعترض على التقرير السابق بعدة أسئلة أشهرها اثنان:

● **السؤال الأول:** إنَّ المراد بتطبيق الشريعة ليس كلَّ الشريعة، ولا أصل تطبيقها، وإنَّما المراد كمال تطبيق الشريعة، فيكون المراد بتلك المقولة: «**الحرية: سيادة الأمة قبل كمال تطبيق الشريعة، أو مُقدِّمة لكمال تطبيق الشريعة**».

- **وهذا الاعتراض مُتفهَّمٌ، ولكن مع ذلك لا يصحُّ إيراده؛ لأمور:**

الأول: لأنَّ المقولةَ مطلقةٌ، وكانت ترد في سياقات كثيرة خالية من هذا القيد تمامًا.

الثاني: لأنَّ هذا المعنى مع صحَّته مزاحَمٌ باحتمالات ومعانٍ أخرى كثيرة، يبدو بعضها أولى منه، وأظهر في الاستعمال، وأسرع مبادرة إلى الأذهان.

الثالث: لأنَّ الشريعة في صورتها الكاملة لا تحتاج إلى تحقيق السيادة فقط، وإنَّما تحتاج إلى أمور أخرى كثيرة غير السيادة، كنشر العلم، والوعي الحقوقي، وتعزيز الهُويَّة، ونحوها.

الرابع: لأنَّ بعض تطبيقات الشريعة يُمكن أن يطبق بصورتها الكاملة

حتى مع فقد السيادة الفردية، أو الجماعية.

● **السؤال الثاني: إنَّ المرادَ بالتطبيق الإلزامُ والإجبارُ بالشريعة كقانون، ويكون معنى تلك المقولة: «الحرية: سيادة الأمة قبل الإلزام بالشريعة»...**

- **ولكن هذا الاعتراض لم يسلم من الخلل، وعدم الانضباط، ويتضح ذلك بأمور:**

الأول: لأنَّه لا يُفهم من لفظة التطبيق بمجردها الإجبار والإفهام، وإنَّما يُفهم منها مُطلقُ الامتثال، فإطلاقُ لفظٍ عامٍّ وقَصْدُ معنًى خاصٍّ جدًّا من غير قرينةٍ غيرُ مقبولٍ لا لغةً ولا شرعًا.

الثاني: لأنَّه يقتضي أنَّ الأمة لا يلزمها الالتزام بالشريعة، ولا الإجبار عليها لا في عصرنا الحاضر ولا في عصور خلت؛ لأنَّها فاقدة لسيادتها وراضخة تحت الاستبداد.

وهذه الأمور كُلُّها تُؤكِّد وجاهة الحكم على تلك المقولة بعدم الانضباط والدقة، وبالتالي عدم الصحة.

ولا بُدَّ من التنبيه على أنَّ بعض المفكرين يتبنَّى قولًا بما يكون مُقاربًا في اللفظ لذلك الشعار، حيث يقول بأنَّه لا يصحُّ الابتداء بالدعوة إلى تطبيق الشريعة في مرحلتنا المعاصرة، ولا جعل ذلك هدفًا أوليًّا، ومُبرِّرُ ذلك هو أنَّ الشعوب العربية مازالت تعيش تحت سطوة الخطاب العلماني، وما زالت تعاني من تجذُّر المفاهيم العلمانية في فكرها وحواراتها، وكذلك فإنَّ العالم الغربي المعادي للإسلام ما زال متربِّصًا بالأمة وبكل تطورٍ يُؤدِّي بها إلى إنزال أحكام الشريعة في الواقع، وبناءً على هذه المعطيات؛ فليس من الحكمة أن تكون الدعوة إلى تطبيق الشريعة شعارًا يُعلن في برامجنا

الإصلاحيَّة، وإنَّما الواجب هو السعي إلى دعوة الناس، وتثقيفهم وتحريرهم من الظلم والاستبداد، وإعطاؤهم حقوقهم، وتحقيق العدل بينهم، وإشعال روح المراقبة والمحاسبة لديهم، وبذل السبل في زيادة منسوب الإيمان والتعلُّق بالله وبحبه، ومراقبته والالتزام بمظاهر الدين وشعائره.

وهذا التصور مقبول، بل هو الموافق مع طبيعة واقعنا المعاصر؛ لأنَّه يراعي المرحلية في الدعوة إلى تطبيق الشريعة، ويعتبر الظروف المحيطة بالعالم الإسلامي.

إلَّا أنَّ هذا التصور يختلف تمامًا عن التصور القائل بأنَّ: «**الحريةُ: سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة**»؛ لأن بعض مَن يطلق هذا الشعار لا يقصد به مراعاة طبيعة المرحلة، وإنَّما يطرحه على أنَّه هو التصوُّر الصحيح لحقيقة النظام الإسلامي، ويحكم على كلِّ مَن خالفه بأنَّه مخالفٌ للشريعة نفسها، فهو يُريد أن يجعله أصلًا مُتَّبَعًا وليس حلًّا مرحليًّا.



الأسئلةُ المُلِحَّةُ .. والأجوبةُ المراوغةُ

من أقوى ما يُساعد على وضوح الأفكار وجلاء المفاهيم صياغة الأسئلة المُعبرة عنها بصورة دقيقة، فهي من أشدِّ ما يُعين على تحرير مواضع البحث، ويُساعد على ضبط مسارات الحوار، ومحاكمة الأقوال والأفكار.

ومتى ما صيغت الأسئلة بصورة خاطئة أو غير دقيقة؛ فإنَّ ذلك مُؤشِّر خطير على أنَّ الأجوبة المطروحة عنها ستكون بعيدةً عن محلِّ الإشكال، وذاهبةً في مجالات أخرى مختلفة عن موطن الاستفهام.

وفي أحيان أخرى تكون صياغة الأسئلة في غاية الوضوح والجلاء، ولكن الأجوبة المقدمة عنها تنحرف انحرافًا كبيرًا عن المعنى، إمَّا لعدم تصوُّر معنى السؤال من قِبَل المجيب، أو لفقدانه الجواب المقنع والدليل المؤيد، فيتخذ الحَيدة عن الجواب، والولوج في أبواب أخرى وسيلةً لتبرير موقفه.

وكلا الحالين - السؤال الخاطئ، والجواب المراوغ - أدخلا الفكر في حالات من التشتُّت والاضطراب، وعدم وضوح في الرؤية والأفكار، وأصيب الفكر جرَّاءها بالدخول في حالة من الصراعات الفكرية الطويلة التي لا تكاد تنتهي.

والمتابع لكثير من الحوارات المرئية أو المقروءة حول عدد من القضايا

الشائكة، والمطروقة بكثرة في واقعنا يجد ذلك الاضطراب باديًا للعيان بصورة واضحة جدًّا.

وسأوضح الصورة في هذه المقالة بمثالين من الأسئلة، وهما من أكثر الأسئلة المُلحَّة في واقعنا، التي مُورس فيه المراوغة في الجواب عليها بشكل غريب جدًّا، وكانت هذه المراوغة من أسباب كثرة الجدل حولها واضطراب الرؤية لدى عدد من المتابعين لما طرح عنها

● **السؤال الأول: ما حكم طرح الشريعة الإسلامية للتصويت؟**

وتلاحظ أخي القارئ أنَّ هذا السؤال متوجِّهٌ بصورة مباشرة جدًّا إلى البحث عن الحكم الشرعي لطرح الشريعة للتصويت والاقتراع، والجواب المطابق عليه يكون بذكر الأحكام الشرعية المعروفة: إمَّا الإباحة، أو الوجوب، أو التحريم.

وعادة ما يُطرح هذا السؤال من قِبل المعترضين على النظام الديمقراطي، فهم يرون أنَّ جوهر النظام الديمقراطي يستلزم بالضرورة إنزال الشريعة للتصويت، وهو أمر يرون أنَّه محرم في الشريعة، ولديهم أدلة كثيرة على ذلك.

ومن تلك الأدلة:

الأول: إجماع العلماء على أنَّ الشورى لا تكون في الأمور المنصوص عليها، وإنَّما فيما لا نصَّ فيه.

والثاني: قول الحُباب بنُ المنذر حين أراد أن يشير على النبي ﷺ برأي في غزوة بدر حيث قال: «يَا رَسُولَ اللهِ! أَرَأَيْتَ هَذَا الْمَنْزِلَ، أَمَنْزِلًا أَنْزَلَكَهُ اللهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ وَلَا نَتَأَخَّرَ عَنْهُ، أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟!»،

فهذا التعامل يدلُّ على أنَّ الصحابة كانوا مُدركين بأنَّ ما جاء فيه النصُّ من الله ليس فيه إلَّا الامتثال والتنفيذ، وهو غير قابل للأخذ والحوار والاستشارة.

ولكنَّ الغريب حقًّا أنَّ الجواب المعتمد على هذا السؤال لدى كثير من المتبنين للدعوة إلى النظام الديمقراطي هو: إنَّ الشعب المسلم لن يختار إلَّا الإسلام، فلا خوف على الشريعة من طرحها للتصويت.

وهذا الجواب لقي انتشارًا كبيرًا في الأوساط الفكريَّة، ويبدو في ظاهره مقنعًا للكثيرين، ولكنَّنا عند التأمل نجده خارجًا عن محلِّ البحث، ونكشف أنَّه جوابٌ على سؤال آخر مختلفٍ تمامَ الاختلاف عن قضيتنا، وذلك أنَّ عندنا سؤالين:

الأول: ما حكم طرح الشريعة للتصويت والاستفتاء؟!

والثاني: ماذا سيختار الشعب المسلم لو طُرحت الشريعة للتصويت؟!

السؤال الأول استفهام عن حكمٍ شرعي يُجاب عليه إمَّا بالإباحة، أو الوجوب، أو التحريم، بناءً على أدلة الشريعة ومقتضياته، ولكنَّ الغريبَ حقًّا أنَّه عادة ما يُجاب عليه بجواب السؤال الثاني، فيقال: إنَّ الشعب المسلم لن يختار إلَّا الشريعة!

وهذا قفزٌ على السؤال الأول، وهروبٌ من محلِّ البحث والنقاش، وتغافلٌ عن محلِّ الإشكال.

فمَن يطرح ذلك السؤال لا يريد أن يناقش الموقف الذي سيتخذه الشعب المسلم من الشريعة، وإنَّما يريد أن يعترض على مبدأ طرح الشريعة نفسِها للتصويت، وإخضاع شرعيَّة تطبيقها في الواقع لصوت الأغلبية، وهو

معنى آخر مختلف، وله أدلة شرعية عديدة.

وكان المتابعون ينتظرون من المتبني للدعوة إلى النظام الديمقراطي أن يُجيب جوابًا صريحًا مُطابقًا للمعنى المطلوب في السؤال، ثم يُقدِّم أدلته الشرعية، ويجيب على الأدلة المعارضة لقوله، ولكن العادة الغالبة أو الكلية أن ذلك لا يحصل، وإنَّما يُقال: إنَّ الشعب المسلم لن يختار إلَّا الشريعة فلا خوف عليها!!

● **السؤال الثاني: ما حقيقة التصويت والاستفتاء على الشريعة، وماذا يعني إنزال الشريعة لصناديق الاقتراع؟!**

وفي سياق الجواب على هذا السؤال حاول كثير من المتبنين للدعوة إلى النظام الديمقراطي التحسين من صورة الاستفتاء، والقول بأنَّه لا يقتضي التخيير ولا التعليق، وإنَّما هو مجرد استبيان لمعرفة إرادة الأمة والكشف عن رغبتها، وليس هو لطرح تحكيم الشريعة لاختيار الناس وإرادتهم، فغاية ما في الاستفتاء إتاحة الفرصة للناس؛ ليُعبِّروا تعبيرًا حُرًّا عمَّا في نفوسهم، وعمَّا في عقولهم، سواءٌ سُمِّي ديمقراطيَّة أو سُمِّي بأي اسم آخر، إنَّما يكشف لنا الحقيقة، ويتيح لنا معرفة الحقيقة فهل هناك أحد ضد كشف الحقيقة وضد معرفة الحقيقة؟!

ولكن هذا التبرير غير متوافق مع الواقع؛ لأنَّ المطالبين بإخضاع الشريعة للتصويت لا يقصدون به إظهار حقيقة الأمر فقط، ولا يقصدون به إتاحة الفرصة للناس؛ ليعبروا عن إرادتهم فحسب، ولو كان هذا هو الهدف؛ لكانت هناك أكثر من طريقة للوصول إليه، وإنَّما يبحثون عن الشرط الذي يعطي الشرعية لتطبيق الشريعة، ولو لم يتحقق ذلك الشرط - وهو الحصول

على الأغلبية -؛ لكان تطبيق الشرعية غير مباح.

وممَّا يُؤكِّد ذلك: أنَّه لو طُبِّقت الشريعة بغير استفتاء؛ لكان ذلك فعلًا مُحرَّمًا وممنوعًا ومخالفًا للنظام الإسلامي في الحكم، فهذا يدلُّ على أنَّ حقيقة موقفهم: هو تعليقٌ لتطبيق الشريعة، وتقييدٌ لها حتى يتوفر الشرط، فإن لم يتوفر؛ فإنَّها لا تُطبَّق، فالتصويت لديهم ليس مجردَ استبيانٍ لكشفِ الحقيقة، وإنَّما هو بحثٌ عن الشروط التي يرون أنَّها مُصحِّحةٌ لتطبيق الشريعة في الواقع.

ثُمَّ إنَّ نتائج الاستفتاء عندهم ليست مجردَ معلومةٍ كاشفةٍ، وإنَّما هي مُلزمة، وعدم الأخذ بها قبيحٌ ومخالفٌ للشريعة في تصورهم.

ومن خلال هذين السؤالين والأجوبة المراوغة التي قُدِّمت في الجواب عنها نقف على مقدار الأثر العميق الذي تحدثه مثل تلك العمليات الانتقالية التي تخرج عن محلِّ البحث، وتنقل ذهن المتابع إلى قضايا آخر ليس لها تعلُّقٌ بمحلِّ البحث والحوار، وتُدخله في مسارات لا تُقدِّم له نفعًا في تحرير أفكاره، ولا في ضبط تصوراته.

ونحن في حاجة ماسَّة إلى تعلُّم المهارات التي تُساعدنا على حسن صياغة الأسئلة المُعبِّرة بدقَّة عن محلِّ الإشكالات المعرفية لدينا، وتعيننا على تكوين العبارات لمباشرتها في الدلالة على المعنى المطلوب من السؤال، ونحن في حاجة ماسَّة أيضًا إلى تعلُّم المهارات التي تساعدنا على تقديم الأجوبة المطابقة للمعنى المطلوب من السؤال، وعلى اكتشاف المراوغات التي قد يستعملها البعض في الهروب من الجواب المباشر، أو القفز على المعنى الذي يُمثِّل محلًا للإشكال والحوار.

التسامحُ العِقابيُّ مع المبتدعِ
وضرورةُ الإتقانِ المعرفيِّ

تُعَدُّ مسألة التعامل مع المخالف من القضايا الشائكة على مرِّ التاريخ، فالخلاف فيها ضاربٌ في أعماق تاريخ الفكر الإسلامي، ومَن يتتبع مراحلَ ذلك التاريخ يجد تباينات واسعة بين أتباع المذاهب في تحديد القول الصحيح فيها، وتحرير الضوابط الموافقة لمقتضيات الدلالات الشرعية المتقنة.

وها هو اليوم.. واقعنا المعاصر يشهد التباينات نفسها، ويعود فيه التاريخ من جديد؛ ليجعل هذه المسألة محلَّ بحثٍ ومثارَ جدلٍ طويل.

وبلا شَكٍّ يلحظُ المراقبُ في خطابنا السائدِ ميلًا إلى الجانب التشدُّدي في الموقف من المخالف في مجالات عديدة، ومن مظاهر ذلك التشدد: الانطلاقُ من سُوءِ الظَّنِّ بالمخالف، وشيوعُ القدح في ديانته، والاتهامُ بسُوء الطويَّةِ، وإغفالُ ما له من حقوقٍ، وتغليبُ الجانب النافي لها.

وهذه المظاهر تحتاج إلى إصلاح ومراجعة ومحاكمة إلى دلالات النصوص الشرعية، وما كان عليه الصحابة ﷺ.

وقد أراد عددٌ من المهتمين بهذه القضية التخلُّص من الصورة الخاطئة في التعامل مع المخالفين، وكان من أظهر القضايا التي أرادوا مزاولة التصحيح فيها: قضية العقاب الدنيوي للمبتدع، وحسنًا قصدوا، ولكنَّهم حين أرادوا ممارسة هذه العملية التصحيحية لم تكن ممارستهم خالية ممَّا يقدح في انضباطها، أو ما يعرقل مسيرتها، وإنَّما وقعت في ممارسات استدلالية ووصفية وتحليلية خاطئة أدَّت بها إلى نتائج مخالفة، أو غير متسقة مع المستندات الشرعية الصحيحة، فغدت طريقةُ التصحيحِ محتاجةً إلى تصحيح، وعمليَّةُ النقدِ تتطلبُ النقد.



الممارسات الخاطئة في الدعوة إلى التسامح العقابي

● وتبرز أعمق تلك الممارسات الخاطئة في الأمور التالية:

- الأمرُ الأولُ: شيوعُ التوصيف المخالف للواقع، فقد عمد كثير من المتبنين للتسامح العقابي إلى بناء توصيفات شرعية وتاريخية خاطئة مخالفة للواقع، وأخذ يستند إليها في تقرير ما يُريد أن ينتهي إليه، وهي غير صحيحة في نفسها، وبالتالي وقع في بناءات خاطئة.

- والأمرُ الثاني: اختفاءُ المناطات الشرعيَّة المُؤثِّرة في الحكم، ومزاحمةُ المناطات الأخرى التي ليس لها تأثيرٌ في بناء أيِّ حكم شرعي، فمن البدهيات الاستدلالية في المسائل الشرعية أنَّ الواجب على الناظر في دلالات النصوص الشرعية التحرُّرُ من كُلِّ غرضٍ نفسي، أو واقعي، أو مصلحي، ويتجرَّدُ لتحرير المناط الذي اعتبرته الشريعة في بناء الحكم الشرعي، ولكنَّ المُلاحَظَ في قضية التسامح العقابي: عدمُ تحرير تلك المناطات المُؤثِّرة، واختلاطُها بمناطات أخرى لا تأثير لها، ممَّا أوقع البحث فيها في صور عديدة تنافي الانضباط المعرفي والاستدلالي.

وهذا البحث يُريد أن يُسلِّطَ الأضواء على هذين الخطأين المنهجيين، ويُبيِّنَ آثارهما على طريقة البحث والتداول في قضية التسامح العقابي مع

المخالف، ويدرس مدى ربط التسامح مع المبتدعة - مثلًا - بعدم إجراء العقاب الدنيوي معهم.

● **التوصيف الخاطئ للوقائع:**

- **أمَّا الأمر الأول، وهو: التوصيف الخاطئ، فتتجلَّى أمثلته في** القضايا التالية:

القضيةُ الأُولى: القولُ بأنَّ المنافقين كانوا يُعلنون كفرَهم بحضرة النبيِّ ﷺ والصحابةِ من غير إنزال عقوبة دنيوية بهم؛ ليتمَّ التوصل بعد ذلك إلى أنَّ ثمة تسامحًا عقابيًّا كان مع المنافقين.

وقد استند هذا القول على نوعين من الأدلة:

النوعُ الأولُ: إنَّ الله -تعالى- كثيرًا ما يذكر عن المنافقين أقوالهم ومناقضتهم لِمَا كان عليه المؤمنون، وأنَّهم يتحدَّثون في مجالسهم بذلك، ووجَّه إلى المؤمنين التوجيه مباشرة، ولم يذكر أيَّ إجراءٍ عقابي، وإنَّما كان يأمر بالإعراض، وعدم الالتفات إليهم، ونحو ذلك، وهذا يدلُّ على أنَّ المنافقين كانوا يُعلنون أقوالَهم وإلَّا كيف توجَّه الخطاب إلى المؤمنين مباشرة.

والنوعُ الثاني: انسحابُ المنافقين بثُلُثِ الجيش يوم أحد، وهذا من أظهر الأدلة على إعلان المنافقين لكفرهم في زمن النبي ﷺ.

ونحن حين نرجع إلى واقع المنافقين في عصر النبي ﷺ لنتأكد من هذا التوصيف - إعلانُ الكفر - لا نجدُ ما يدلُّ عليه، بل هو مخالفٌ للواقع الذي كانوا يعيشونه، والشواهد على هذا عديدة:

ومنها: وصفُ النفاق نفسِه؛ فإنَّ النفاق في الأصل يعني الخفاء

والاستتار، فلو كان المنافقون يُعلنون كفرَهم بين المسلمين، فكيف يصحُّ وصفهم بالنفاق إذن؟!

ولهذا لمَّا بيَّن القرآن ما كانوا عليه من الكفر، وسُوء الطوية في سورة التوبة: سُمِّي هذا التبيان «فضيحة»، وسُمِّيت سورة التوبة بـ«الفاضحة»، والفضيحة تعني كشف المساوئ وإظهارها، فلو كان المنافقون يظهرون كفرهم، فأيُّ فضيحة حصلت إذن؟!

ومَن يُطالع القرآن يجده يحكي عن المنافقين الخوف والاستتار، وعدم إظهار ما يكتمونه في صدروهم:

ومن ذلك: قوله -تعالى-: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة: ١٠١]، فهذه الآية دالَّةٌ على أنَّ المنافقين يُخفون كفرهم بحيث لا يعلمهم الرسول ومَن معه.

ومن ذلك: قوله -تعالى-: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخْرِجَ ٱللَّهُ أَضْغَٰنَهُمْ ﴿٢٩﴾ وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٢٩، ٣٠]، فهذه الآية تدلُّ على أنَّ كفرهم غير ظاهر، وإنَّما يُمكن أن يعرف بالقرائن.

ومن ذلك: قوله -تعالى-: ﴿يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِى قُلُوبِهِمْ ۚ قُلِ ٱسْتَهْزِءُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ٦٤]، فهذه الآية إخبار من الله -تعالى- عن حذر المنافقين من إظهار القرآن لحقيقة ما هُم عليه، فلو كانوا يظهرون الكفر علنًا، فبما نبرر هذا الحذر؟!

- وممَّا يدلُّ على ذلك: أنَّه نُقل عن عمر بن الخطاب أنَّه لا يُصلِّي على

مَيْتٍ حتى يُصلِّي عليه حُذيفة خشيةَ أن يكون الميْتُ مُنافقًا، فلو كان المنافقون يُعلنون كُفرَهم جهارًا؛ لَمَا خَفِيَ على عمر، وهو الرجل القريب من النبي ﷺ، ولو كانوا يُظهروا كُفرَهم؛ لَمَا كان العلم بأسماء بعضهم سِرًّا خاصًّا بحذيفة رضي الله عنه.

وإذا طالعنا حالُ المنافقين وجدنا أنَّهم يتحمَّلُون مشاقًّا كبيرة، فقد كانوا يخرجون إلى الغزوات، ويحضرون الصلوات، وهي ثقيلةٌ عليهم جدًّا كما ذكر النبي ﷺ، فلو كانوا يُظهرون كُفرَهم؛ فلماذا هذا التحمل كُلُّه؟!

والذي تدلُّ عليه الأدلة الشرعية والتاريخية أنَّ المنافقين حصل منهم إظهارٌ لكفرهم، ولو لم يُظهروا قولَهم الكفريَّ لَمَا كانوا منافقين، ولكن هذا الإظهار لا يصل إلى درجة الإعلان به في وسط المجتمع، وإنَّما كان إظهارًا خاصًّا في مجالسهم الخاصَّة، وفي حوادث متفرقة، وكان يشهدُ هذه المجالس بعضُ المسلمين ممَّن لم يعلم بحالهم، ثم يُخبر بعضُهم النبيَّ ﷺ بما يقولون، وهذا لا يُسوِّغ لنا أن نقول إنَّ ثمة إعلانًا للكفر في زمن النبي ﷺ في المدينة.

وأمَّا ما حكاه القرآن من أقوال المنافقين؛ فإنَّه لا يصحُّ الاعتماد عليه في القول بأنَّهم يُمارسون إعلانًا للكفر بين يدي النبي ﷺ، فإنَّ غاية ما فيه إثبات حُدوث تلك الكفريات من المنافقين، وليس فيها ما يدلُّ على شيوع هذا القول وإعلانه، ومن عادة القرآن الغالبة استعمال الأسلوب العامِّ في التوجيهات، حتى ولو كانت مُتعلِّقة بأسبابٍ جزئيَّةٍ، فترى القرآن يخاطب عمومَ المؤمنين في الأمر والنهي النازل بسببٍ خاصٍّ، وهذا لا يدلُّ على أنَّ ما نزل بسببه الأمر أمرٌ شائعٌ في المجتمع المدني، فكذلك الحال في حكاية

قول المنافقين، فاستعمال الأسلوب العامِّ لا يعني أنَّ هذا الفعل شائع في ذلك المجتمع.

وأمَّا انسحابُهم من غزوة أحد؛ فإنَّ الذي يحاول أن يتعرَّف حقيقة ما وقع من المنافقين يُدرك بأنَّ ما وقع منهم لم يكن كفرًا ونفاقًا؛ فإنَّهم أثاروا شبهة ضعيفة، وهي أنَّهم لا يتوقَّعون وُقوع القتال بين المسلمين والكفار، ولهذا رجعوا إلى المدينة، وافتتن عددٌ من المسلمين بشبهتهم فرجعوا معهم، وهذا في حدِّ ذاته ليس إعلانًا للكفر، حتى يصحَّ الاعتماد عليه.

القضيةُ الثانيةُ: موقفُ ابن عمر من القدريَّة؛ فإنَّه أنكر قولهم، ولم يُطالب بمنعهم أو ملاحقتهم، فموقفه هذا دالٌّ على أنَّه يرى أنَّ المخالف لا يُعاقب على مخالفته، وهذا يدلُّ على التسامح العقابي كما يقول بعضهم.

وإذا رجعنا لنتحقق من موقف ابن عمر وغيره من الصحابة من طائفة القدرية في زمنهم؛ فإنَّا نجد الأمر مُختلفًا عن هذا التوصيف، ولا بُدَّ لنا ابتداءً أن نُبيِّن المراد بالقدرية في زمن الصحابة؛ فإنَّ المقصود بهم من يُنكر علم الله السابق للأشياء، فالله حين أمر ونهى لم يكن يعلم مَن يُطيعه ومَن يعصيه حتى وقعت الأفعال من المكلفين.

وحين ظهر هؤلاء، وكان عددُهم قليلًا، أخذ الناس يسألون مَن بقي من الصحابة، كابن عمر، وابن عباس، وعمران بن حصين، وواثلة، وغيرهم، وسألوا أيضًا كبارَ علماء التابعين الذي تتلمذُوا على الصحابة.

وظاهر فتوى ابن عمر أنَّه يرى كفرَ القدريَّة الأُولى؛ لأنَّه بيَّن أنَّ الله لا يقبل منهم علمهم حتى يُؤمنوا بالقدر، واستدلَّ بحديث جبريل الطويل؛ ليثبت أنَّ القدرية أنكروا أصلًا من أصول الإيمان الستة، وكان ابن عباس يرى قتل

القدرية الأولى، فعن أبي الزبير أنَّه: «كان مع طاوس يطوف بالبيت، فمرَّ معبدُ الجُهنيُّ، فقال قائل لطاوس: هذا معبدُ الجُهنيُّ، فعدل إليه، فقال: أنت المفتري على الله؟ القائل: ما لا يعلم؟ قال: إنَّه يكذبُ عليَّ، قال أبو الزبير: فعدلَ مع طاوس حتى دخلنا على ابن عباس، فقال طاوس: يا ابن عباس الذين يقولون في القدر؟ قال: «أروني بعضهم، قلنا: صانع ماذا؟ قال: إذن أضع يدي في رأسه فأدق عنقه»[1].

وهذا هو القول المنقول عن كبار علماء التابعين، كمحمد بن سيرين، وإياس بن معاوية، وزيد ابن أسلم، ومحمد القرظي، وإبراهيم النخعي، ووكيع بن الجراح، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسالم ابن عبد الله بن عمر[2].

فكلُّ هؤلاء تواردوا على الإفتاء بقتل القدرية الأولى، وهم أعلم بفقه الصحابة، وأقرب إلى منهجيتهم في الاستدلال، أولى بفهم أقوالهم.

وكون ابن عمر لم يفتِ بقتل القدرية الأولى لا يعني أنَّه لا يرى إلحاق العقوبة بهم، خاصَّة إذا علمنا أنَّه يرى كفرهم.

القضيةُ الثالثةُ: موقف عليٍّ من الخوارج؛ فإنَّه لَمَّا ناظرهم هو وابن عباس قال لهم: «لكم عندي ثلاثُ خلال ما كنتم معنا، لن نمنعكم مساجد الله أن يُذكر فيها اسمه، ولا نمنعكم فيئًا ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلونا»، هذا يدلُّ على أنَّ عليًّا يرى أنَّ المبتدعة لا يُتخذُ فيهم إجراءٌ عقابيٌّ كما يقول بعض الباحثين.

---

(١) أخرجه: الآجري في الشريعة، رقم (٤٥٨).

(٢) انظر أقوالهم في الشريعة للآجري (٢/٩١٧، ٩١٨، ٩٢٢، ٩٢٣).

وقبل أن نُبيِّنَ حقيقة موقف علي ﷺ لا بُدَّ أن نُنَبِّهَ على أنَّ النصوص الشرعية دلَّت على مشروعية قتال الخوارج وقتلهم، وقد جاء ذلك في نصوص كثيرة.

منها: قوله ﷺ: «يَأْتِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ حُدَثَاءُ الْأَسْنَانِ، سُفَهَاءُ الْأَحْلَامِ، يَقُولُونَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ، يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، لَا يُجَاوِزُ إِيمَانُهُمْ حَنَاجِرَهُمْ، فَأَيْنَمَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ؛ فَإِنَّ فِي قَتْلِهِمْ أَجْرٌ لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[1].

ومنها: قوله ﷺ: «إِنَّ مِنْ ضِئْضِئِ هَذَا قَوْمًا يَقْرَؤُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ، يَقْتُلُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ وَيَدَعُونَ أَهْلَ الْأَوْثَانِ، لَئِنْ أَدْرَكْتُهُمْ لَأَقْتُلَنَّهُمْ قَتْلَ عَادٍ»[2].

فهذه النصوصُ كُلُّها تدلُّ على مشروعية اتخاذ الإجراءات العقابيَّة ضد الخوارج، ولهذا استند عدد من علماء المذاهب إليها في تقرير مشروعية قتل الخوارج، ولو لم يبدؤوا بالقتال، وهي دلالة قوية على خطأ إطلاق القول بالتسامح العقابي بدون قيد.

وأمَّا عدمُ تطبيق علي ﷺ لهذه العقوبة في بداية الأمر؛ فليس فيها دليلٌ على أنَّه يرى عدم مشروعية العقوبة الدنيوية للمخالف؛ فإنَّه حرَّق مَن غَلَا فيه من الشيعة، ولم يتسامح معهم، فموقفه من الخوارج في ابتداء الأمر يحمل على أنَّ عليًّا لم يكن يقصد إلى تشتيت جهوده في محاربة الخارجين عن حكمه، والمنازعين له في إمامته، وعلى أنَّ الخوارج كان عددهم كبيرًا جدًّا

---

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٣٦١١).

(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٧٤٣٢).

فلا مصلحة من قتلهم في تلك المرحلة، فلمَّا اعتدى الخوارج، وانتشر شرُّهم؛ بادرهم بالقتال والقتل.

القضيةُ الرابعةُ: القولُ بأنَّ واصلَ بنَ عطاءٍ كان له مجلس في مسجد الكوفة يُدرِّس فيه مذهبه المخالف لِمَا كان عليه الصحابة والتابعون، وهذا يدلُّ على مدى التسامح العقابي الذي كان يُزاوله الصحابة والتابعون كما يقول بعض الباحثين.

ونحن حين نرجع إلى المراجع التاريخية؛ لنتحقق من هذا الأمر نجدها مختلفةً في حكاية ما كان عليه واصل مع الحسن البصري، ولكنَّ كُلَّ الحكايات ليس فيها ما يدلُّ على أنَّ واصلًا كان له مجلس مستقرٌّ في المسجد يشرح فيه قوله، وإنَّما غاية ما فيها أنَّه لمَّا انعزل عن مجلس الحسن البصري جلس إلى سارية من سواري المسجد، واجتمع إليه عدد من أصحابه، وأخذ يتحدث إليهم بفكرته، ولم يردْ أنَّه أنشأ مجلسًا ظاهرًا في المسجد أو في غيره يشرح فيه قوله، بل الظاهر في التاريخ أنَّ قوله كان غير مشهور ولا معلن به.

القضيةُ الخامسةُ: موقفُ عمرَ بنِ عبد العزيز من غيلان، فإنَّه - كما قرَّر بعض الباحثين - ناظرَ غيلان الدمشقي، ولم يتخذ ضده إجراءً عقابيًّا، فلمَّا مات عمر قتله هشام بن عبد الملك، وبلا شَكٍّ أنَّ عمر أفضل من هشام، وهذا دليل على أنَّ الإجراءات العقابية كان منشاؤها السياسية لا الدين.

ولكنَّ هذا التوصيف غيرُ دقيق، فإنَّ الناظر في الكُتب المسندة يجد أنَّ عمر لم يتسامح مع غيلان؛ فإنَّه حين بلغه عن غيلان القول بالبدعة دعاه وحبسه أيامًا، ثم ناظره وبيَّن له خطأه واستتابه، فأظهر غيلان التوبة والرجوع

عن مقالته فخلَّى سبيله، وهذا يدلُّ على أنَّه لو لم يعلن توبته لاتَّخذ منه موقفًا آخر.

ثم لمَّا مات عمر رجع غيلان إلى مقالته وقتله هشام بن عبد الملك بعدما ناظره الأوزاعي، وأفتى بقتله فقُتل، وأيَّد عددٌ كبير من كبار العلماء هذا الفعل.

وقد حاول عددٌ من الباحثين التشكيك في نزاهة هذا القتل وربطه بالأغراض السياسية، وقد بيَّنت في التفسير السياسي الخللَ المنهجي في هذا الربط الخاطئ[1].

● **اختفاء المناطات المؤثرة:**

- **وأما الأمر الثاني، وهو: اختفاء المناطات المُؤثِّرة في بحث التسامح العقابي،** فتتجلى هذه الإشكالية في القضايا التالية:

القضيةُ الأولى: «الخلط بين الحُكم الشرعيِّ وبين تطبيقه».

من العلوم أنَّ النظر في نصوص الكتاب والسُّنة يتطلَّب أن يُفرِّق الناظرُ فيها بين أمرين مُهمَّين:

الأمرُ الأولُ: فهو حقيقةُ الحُكم الشرعيِّ في نفسِه وكيفيَّة بنائه.

الأمرُ الثاني: فهو تنزيلُ الحُكم الشرعيِّ على المُعيَّن وتطبيقُه في الواقع.

وهذان أمران مفترقان في الحقيقة وفي المناطات المُؤثِّرة وفي الشروط، فالواجب على الباحثين في الشريعة - أوَّلًا - بناءُ الحكم الشرعي في نفسه،

---

(١) انظر: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر (٩٥-١٠٦).

وتحريرُ الدلالات الصحيحة فيه، وتِبيانُ المناطات المعتبرة، وأمَّا تنزيلُ الحكم على المعينين وتطبيقاتُه المختلفة؛ فهذا شأنٌ آخر له شروط واعتبارات أخرى، ويجبُ أن يُراعى فيه ظروف زمانيَّة ومكانيَّة وحاليَّة لا تُراعَى في بناء الحكم الشرعي نفسه.

وهذا التفريق يدلُّ عليه تطبيقاتٌ كثيرةٌ في عهد الصحابة وغيرهم، فمِمَّا لا شَكَّ فيه أنَّ الشريعة ثبت فيها حدُّ السرقة ثُبوتًا قطعيًّا، ومع هذا لم يطبق عمر هذا الحُكم على بعض المُعيَّنين لظروف خاصَّة راعاها عمر، فعدم تطبيقِ عمرَ لا لأنَّ الحُكم ليس ثابتًا عنده، إنَّما لأنَّه يُفرِّق بين الحكم الشرعي ومناطاته، وبين تطبيقاته العملية، وكذلك لم يُقم عثمان حدَّ الزنا على المرأة الجاهلة في زمنه، لا لأنَّ عثمان لا يرى حدَّ الزنا، وإنَّما لأنَّه راعى أحوالًا خاصَّة قامت في المعين.

وعلى هذا فانتفاء العقاب عن المُعيَّن ليس دليلًا على انتفاء وجود العقوبة الشرعية نفسها.

ولمَّا لم يُدرك بعضُ المُتبنِّين للتسامح العقابي هذه الحقيقة؛ أخذَ يستدلُّ على انتفاء مشروعية العقوبة بانتفاء تطبيقها، فجعل يقول: إنَّ المنافقين لا يُشرع في حقهم إجراء عقابيٌّ في الدينا؛ لأنَّ النبي ﷺ لم يتخذ في حقهم ذلك الإجراء العقابي.

وهذا التصور مبنيٌّ على مُقدِّمة خاطئة في الاستدلال كما سبق تبيانه، وفضلًا عن ذلك؛ فإنَّ ثمة دلالات شرعية عديدة دالَّة على ثبوت العقوبة الدينوية شرعًا في حق المنافقين.

ومن ذلك: قوله -تعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ

عَلَيْهِمْۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣]، فالأمر بالجهاد والإغلاظ أمر بعقوبة دنيوية بلا شَكٍّ، وقد اختلف المفسرون من الصحابة وغيرهم في معنى الأمر بالجهاد هنا، فمنهم مَن ذهب إلى أنَّ المراد به الجهاد باليد واللسان، وهو تفسير ابن مسعود وغيره من السَّلف، واختاره ابنُ جرير وغيره، ومنهم مَن قال: إنَّ المراد بالجهاد هنا الجهاد باللسان فقط، كما قال ابن عباس.

وعموم اللفظ يُقوِّي القولَ الأول، وأمَّا الأمر بالإغلاظ فهو أمر بعدم الرفق بهم، والشدة عليهم، وهذا أمر يشمل أحكامًا عمليَّةً عقابيَّةً عديدةً.

وممَّا يدلُّ على ذلك: قوله -تعالى-: ﴿۞ لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓاْ أُخِذُواْ وَقُتِّلُواْ تَقْتِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦١]، وهذه الآية واضحٌ فيها التهديد العقابي بالقتل والتشريد، وقد أخذ عدد من العلماء مشروعية قتل المنافقين إذا أظهر نفاقه من هذه الآية.

وممَّا يدلُّ على ذلك: أنَّ النبي ﷺ لم يُنكر على عمر ابن الخطاب تعليق القتل بالمنافق حين قال عن حاطب: «**دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ**»، فقال النبيُّ ﷺ: «**وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللهَ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ**»، فالنبيُّ ﷺ لم ينكر على عمر استحلال ضرب عنق المنافق، فهو لم يقل: وما يدريك أنَّ المنافق يُقتل، وإنَّما بيَّن أنَّ حاطبًا ليس منافقًا.

وممَّا يدل على ذلك: هدم النبي ﷺ لمسجد الضرار، وهذا الهدم من الأصول الكبرى التي يُبنى عليها التعزير بالمال، وقد استدلَّ به كثير من

العلماء على هذه القضية، وليس خافيًا أنَّ التعزير بالمال إجراء عقابي دنيوي.

هذه كُلُّها دلالاتٌ شرعيَّةٌ على مشروعيَّةِ العقاب الدينيوي في حقِّ المنافق.

ومن صور الخلط بين الحكم الشرعي وبين تطبيقه: القدحُ في الحكم الشرعي بناءً على التطبيقات السيئة له، وبناءً على استغلال أصحاب النفوس الضعيفة له؛ فإنَّ بعض الباحثين في التسامح العقابي لمَّا رأى أنَّ الإجراء العقابي للمخالف طبِّق تطبيقات سيئة في التاريخ الإسلامي، واستغله بعض الحكام؛ أخذ يقدح في الحكم الشرعي نفسِه، وهذا كُلُّه غير صحيح، ولا مبرر فيه للقدح في الحكم الشرعي؛ لأنَّه لا عَلاقة للحكم الشرعي بالتطبيقات الخاطئة، ولو طردنا هذه الطريقة؛ لأبطلنا عددًا كبيرًا من الشرائع الإسلامية، نتيجة التطبيقات الخاطئة من بعض المسلمين لها.

ثم إنَّ عبث المستغلين للأحكام الشرعية يُمكن أن يقع حتى في العقوبات الأخرى التي هي دون القتل، كالعقوبات المالية، والجسدية الأخرى، فهل ننكر حتى هذه الأحكام؛ لأنَّه تمَّ استغلالها من بعض ضعفاء النفوس؟!

- القضية الثانية: «اختفاء المناط المُؤثِّر في قتل المبتدع».

من القضايا المهمة التي تساعد على ضبط وإتقان البحث في مسألة التسامح العقابي تحرير المناط المؤثر في إجراء العقوبة الدنيوية في حق المبتدع، فقد شاع في التاريخ الإسلامي أنَّ عددًا من غُلاة المبتدعة قتلوا، كمعبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجهم ابن صفوان، والجعد بن درهم وغيرهم، وقتل هؤلاء تتعلَّق به بحوث عديدة، ومن تلك البحوث: السببُ

الحقيقي الذي كان وراء قتلهم، فقد ذهب عددٌ من المعاصرين إلى أن ذلك السبب كان سياسيًّا بالدرجة الأولى، وأنَّ العلماء الذي أفتوا بقتلهم انخرطوا مع هذا الغرض المادي البحت، وهذا خطأ تاريخيٌّ ظاهرٌ، وقد بيَّنتُ الدلائل على خطأه في كتاب: «التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر»، وتوصَّلتُ إلى أنَّ السبب وراء ذلك كان سببًا دينيًّا بالدرجة الأولى.

وقد استشكل بعض الباحثين هذه النتيجة وأخذ يقول: إذا كان السبب وراء قتل أولئك المبتدعة كان دينيًّا؛ فإنَّه يلزم منه الحكم بجواز قتل الأشاعرة؛ لأنَّهم قالوا بأغلظ ممَّا قال مبعد الجهني، وغيلان الدمشقي، بل هم أكثر ابتداعًا منهما.

وإذا أردنا أن نُحلِّل هذا الاستشكال، ونُفكِّك مقدماته نجدُ أنَّه مبنيٌّ على مُقدِّمتين خاطئتين:

المقدمةُ الأُولى: هي أنَّ بدع الأشاعرة أغلظ من بدع القدرية، وهذا غير صحيح؛ فإنَّ قول معبد الجهني أعظمُ جُرمًا ومخالفةً للنصوص الشرعية والأدلة العقلية من جميع أقوال الأشاعرة؛ فإنَّ قوله راجعٌ إلى إنكار العِلم الإلهيِّ السابق، وهذا قول شنيع لم يقل به الأشاعرة، ولا حتى المعتزلة.

ومنشأُ الغلط في ذلك الاستشكال راجع إلى عدم التفريق بين إطلاقات لفظ القدرية في التاريخ الإسلامي؛ فإنَّ هذا اللفظ يُطلق على ثلاث طوائف كما بيَّنتُه في التفسير السياسي:

الإطلاق الأول: يُطلق على نُفاة العِلم الإلهيِّ، ويُسمَّى هؤلاء بالقدرية الأُولى، وهم مَن يقول إنَّ الله لا يعلمُ بأفعال العباد حتى تقع منهم، وأمَّا قبل

وُقوعها فهو - سبحانه - لا يعلم من يطيعه ولا من يعصيه، وقد أنكر عليهم من بقي من الصحابة، وأفتوا بقتلهم، وكذلك فعل كبار علماء التابعين، وهذه الطائفة انقرضت في زمن مُبكِّرٍ من التاريخ الإسلامي.

والإطلاق الثاني: يُطلق على الذين يقولون إنَّ الله لا يخلق الشر فقط، وهذا القول شاع في المُحَدِّثين، حتى قال الإمام أحمد: «ثُلُثُ رُواة البصرة من القدرية»، ويريد بهم هذا الصنف.

والإطلاقُ الثالثُ: يُطلَق على المعتزلة، الذين أثبتوا العِلمَ الإلهيَّ، ولكنَّهم نفوا خلق الله -تعالى- لكُلِّ أفعال العباد.

وهذا الإطلاق هو الذي يُقابل بينه وبين قول الأشاعرة غالبًا، فإن قال العلماء عن قول الأشاعرة أغلظ من قول القدرية وأقبح، فالمرادُ بالقدريَّة هنا المعتزلة لا القدرية الأولى، ولا شكَّ في صحة هذا الحكم؛ لأنَّ قول المعتزلة يُؤدِّي إلى تعظيم الأمر والنهي والتكليف أكثر من قول الأشاعرة.

وإذا ظهرت لنا هذه التفصيلات المهمة؛ فسندرك أنَّ ذلك الاستشكال لا مبرر له، وإنَّما هو ناتج عن عدم إدراك لهذه الأمور المهمة.

المقدمة الثانية: هي أنَّ المناط في قتل القدرية كان الابتداع في الدين، وهذه المقدمة وقعت فيها تجاذبات عديدة، وتباينات مختلفة في توصيف المناط الحقيقي فيها، فمن الباحثين مَن يقول: إنَّ المناط هو الابتداع في الدين، ومنهم مَن يقول: إنَّه الوقوع في البدعة المكفرة، ومنهم من يقول: إنَّه الدعوة إلى البدعة.

وكل هذه الأقوال غير دقيقة في تحديد المناط الحقيقي لقتل المبتدع، وقبل أن نذكر المناط الصحيح المُؤثِّر لا بُدَّ أن نُنبِّه على أنَّ هذه القضية تُعَدُّ

من المسائل الاجتهادية التي هي محلٌّ للاختلاف السائغ الذي يقتضي الإغلاظ أو التثريب، وليست من معاقد الإجماع التي يُضلَّلُ فيها المُخالِف، وهذا لا يعني عدمَ الحرص على تحرير الدلالة الشرعية فيها، وعدمَ بيان الخطأ الواقع فيها من الأقوال المخالفة.

وثمة أمر مُهِمٌّ لا بُدَّ من التنبيه عليه أيضًا، وهو أنَّ الإجراء العقابيَّ بالقتل وغيره مبنيٌّ على إباحة التعزير بالقتل، وهذا الأصلُ مُختلَفٌ فيه بين أتباع المذاهب الفقهيَّة، والذي ذهب إليه أكثر الفقهاء جوازُ التعزير بالقتل كما سيأتي ذكر بعض أدلته.

وبناءً على هذا الأصل ذهب عدد من فقهاء الحنفيَّةِ والمالكيَّةِ والشافعيَّةِ والحنابلة إلى جواز الإجراء العقابي على المبتدع الداعية إلى بدعته بالقتل، وهو الذي كان عليه أكثرُ علماء السَّلف المُتقدِّمين من أهل الحديث وغيرهم، كما حكاه ابن تيمية.

وإذا أردنا أن نُحلِّل القول بجواز الإجراء العقابي على المبتدع بالقتل ونحوه، ونفتت منظومته الاستدلالية، ونجزئ مكوناته المعرفية؛ نجد أنَّ المناط المُؤثِّر في بنائه مناطٌ مُركَّبٌ من أمرين:

الأول: حصولُ الضررِ الدينيِّ بسبب البدعة.

والثاني: انحصارُ دفع الضررِ في القتلِ فقط، ولا بُدَّ من توفُّرِ هذين الأمرين حتى يصحَّ قيام المناط المُؤثِّر، فإذا لم يحصل الضررُ الديني بالبدعة فلا يجوزُ المصير إلى القتل، والمراد بالضرر هنا قدرٌ زائد على مُجرَّد المخالفة للشرع، وإلَّا جاز قتل كُلِّ مَن وقع في المعصية، وكُلِّ من وقع في بدعة ولو لم تكن غالية، وكذلك إذا أمكن إزالة الضرر بغير القتل؛ فإنَّه لا

يجوز المصير إليه، وكذلك إذا لم يزل الضرر بالقتل؛ فإنَّه لا يجوز المصير إليه.

وتحديد تحقق هذا المناط المركب في الواقع ممَّا يحصل فيه الاجتهاد، ويقع الاختلاف في تحديد الظروف التي يتحقَّق فيها، ومن الظروف التي لا يتحقق فيها - في تصوري - أن تكون البدعة شائعة ومنتشرة ويتبنَّاها عددٌ كثير، ففي هذه الحالة لا يحقق القتل اندفاع المفسدة، وكذلك إذا كان انتشار السُّنة التي كان عليها الصحابة ﷺ ضعيفًا، فالقتل لا تندفع به المفسدة والحالة هذه.

ويُمكن لنا أن ندرك هذه المناط المركب من تقريرات كثير من الفقهاء:

وفي هذا يقول ابن عابدين من الحنفية: «والمبتدعُ لو له دلالةٌ ودعوةٌ للناس إلى بدعتِه، ويُتوهَّمُ منه أن ينشرَ البدعةَ، وإن لم يُحكم بكفرِه؛ جاز للسلطان قتلُه سياسةً وزجرًا؛ لأنَّ فساده أعلى وأعمُّ، حيث يُؤثِّر في الدين»[1].

ويقول ابن فرحون من المالكية: «وأمَّا الداعية إلى البدعة المُفرِّقُ لجماعةِ المسلمين؛ فإنَّهُ يُستتابُ، فإن تاب؛ وإلَّا قُتِلَ»[2].

وهذا المناطُ المركَّب ظاهر في تقريرات ابن تيمية، وهو يُعدُّ من أوضح العلماء الذين حرَّروا وجه التركيب فيه، وفي هذا يقول: «ومَن لم يندفع فسادُه في الأرضِ إلَّا بالقتلِ؛ قُتِلَ، مثلُ المُفرِّق لجماعةِ المسلمين، والداعي إلى البدعِ في الدين»[3].

---

(١) حاشية ابن عابدين (٤/ ٢٤٣).
(٢) تبصرة الحكام (٢/ ٢٩٧).
(٣) مجموع الفتاوى (٢٨/ ١٠٨).

يقول أيضًا: «وأمَّا قتلُ الداعية إلى البدعِ؛ فقد يُقتلُ لكفِّ ضررِهِ عن الناس، كما يُقتلُ المحاربُ، وإن لم يكن في نفس الأمر كافرًا، فليس كلُّ مَن أمر بقتله يكون قتلُه لردته، وعلى هذا قَتْلُ غيلان القدريِّ وغيرِه قد يكون على هذا الوجه»[1].

ومن أجمع تقريرات ابن تيمية في هذه القضية قوله: «فأمَّا قتلُ الواحد المقدور عليه من الخوارج؛ كالحرورية والرافضة ونحوهم: فهذا فيه قولان للفقهاء، هما روايتان عن الإمام أحمد، والصحيحُ: أنَّه يجوز قتل الواحد منهم؛ كالداعية إلى مذهبه ونحو ذلك ممَّن فيه فساد؛ فإنَّ النبي ﷺ قال: «أَيْنَمَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ»، وقال: «لَئِنْ أَدْرَكْتُهُمْ لَأُقَتِّلَنَّهُمْ قَتْلَ عَادٍ»، وقال عمرُ لصبيغ بن عسل: لو وجدتك محلوقًا لضربتُ الذي فيه عيناك، ولأنَّ عليَّ بنَ أبي طالب طلب أن يقتل عبد الله بن سبأ أول الرافضة حتى هرب منه، ولأنَّ هؤلاء من أعظم المفسدين في الأرض، فإذا لم يندفع فسادُهم إلَّا بالقتل؛ قُتلوا ولا يجب قتل كلِّ واحدٍ منهم إذا لم يظهر هذا القول، أو كان في قتله مفسدة راجحة، ولهذا ترك النبي ﷺ قتل ذلك الخارجي ابتداءً «لئلَّا يتحدَّث الناسُ أنَّ مُحمَّدًا يقتل أصحابه»، ولم يكن إذ ذاك فيه فساد عام؛ ولهذا ترك عليٌّ قتلهم أوَّل ما ظهروا؛ لأنهم كانوا خلقًا كثيرًا، وكانوا داخلين في الطاعة والجماعة ظاهرًا لم يحاربوا أهل الجماعة، ولم يكن يتبيَّن له أنَّهم هم»[2].

وهذه التقريرات من ابن تيمية تدلُّ على أنَّه لا يعتمدُ على قصة عمر مع

(١) المرجع السابق (٢٣/ ٣٥١).
(٢) المرجع السابق (٢٨/ ٤٩٩).

صبيغ فقط، ولا على موقف عليٍّ من السبئية فقط، وإنَّما ينطلق من أصلٍ كُلِّيٍّ في الشريعة، وهو أنَّ الشرع جاء فيه إباحة دم المسلم لأجل أمورٍ تتعلَّق بالشؤون الدنيوية، فما يتعلَّق بالدين يكون من باب أولى، كما سيأتي بيانه.

والملاحظُ أنَّ عددًا من المعاصرين لم يهتم بتحرير وتعيين الأدلة الشرعية التي استُنبِط منها ذلك المناط المركب، ولأجل هذا أخذ بعضهم يقول: إنَّ دليل هذا القول ضعيف؛ لأنَّه مبنيٌّ على الاستدلال بفعل الحجاج، أو هشام ابن عبد الملك، أو مبني على كون أكثر السَّلف قال به.

وإذا مارسنا مزيدًا من التحليل لتقريرات المحققين من العلماء الذين تبنَّوا هذا الموقف نستطيع الكشف عن الأدلة الشرعية التي كانت وراء بناء هذا القول، وتتحصل هذه الدلالة في قياس الأولى.

وصورة هذا القياس: إنَّ الشريعة أباحت دم المسلم المعصوم بأمور عديدة ترجع إلى الفساد في الأموال والمصالح الدنيوية، والمبتدع الذي يتبنَّى بدعة غالية ويدعوا إليها يُؤدِّي إلى إحداث ضررٍ كبير في دين الناس، والدينُ أعظم من المصالح الدنيوية، فإباحةُ القتل فيه من باب أولى.

والأصل المقيس عليه في هذا القياس أصل كليٌّ قطعي، كما جاء في قتل الزاني المحصن، وقتل المفارق للجماعة الشاقِّ لعصى الطاعة، وقتل الصائل، وقتل المحارب، وقتل الخوارج، وقتل الساحر، وقتل مَن أتى ذات المحارم، وقتل تارك الصلاة وغيرهم

والعِلَّةُ في إباحة الدم في هذه الأمور تحقُّقُ الفساد في دين الناس ودنياهم، وهذه العِلَّةُ مُتحقِّقة بصورة أكبر في صاحب البدعة الغالية الذي

يسعى إلى الدعوة لبدعته، فإباحة دمه بناءً على ما سبق تكون من باب الأولى.

وهذا الأصل القطعي كان معتمدَ عددٍ من العلماء في الإفتاء بالقتل في أمور لم ترد في النصّ الشرعيّ.

ومن تلك الأمور: الإفتاء بقتل فاعل اللواط.

ومن تلك الأمور: الإفتاء بقتل الجاسوس.

من تلك الأمور: الإفتاء بقتل شارب الخمر في المرة الخامسة.

فهذه القضايا أفتى فيها عدد من العلماء بالقتل، قياسًا على ذلك الأصل الكُلّيّ.



ابنُ تيميةَ ودماءُ المبتدعةِ

استمعت إلى مقطع صوتيٍّ لبعض المعاصرين وهو يصف ابن تيمية بأن لديه تساهلًا في دماء المبتدعة من المسلمين؛ لأنَّه يستبيحها بمجرد الوقوع في البدعة، وصوَّر للمستمعين له بأنَّ ابن تيمية يُجوِّز قتل المبتدع لأجل بدعته!

ثم أخذ يُهوِّل الأمر فقال: إنَّ فكر ابن تيمية خطير على الأمة؛ لأنَّه على طريقة ابن تيمية يجب علينا أن نقتل علماء المسلمين من الفقهاء والمفسرين والمحدثين؛ لأنَّهم كلَّهم واقعون في البدعة، ويجب علينا قتل علماء الأزهر الشريف وغيرهم من المعاصرين؛ لأنَّهم مبتدعة واقعون فيما يُوجب استباحة الدم.

وأكَّد للمستمعين بأنَّ أتباع ابن تيمية إذا كانت لهم السُّلطة سيقتلون علماء المسلمين الأفاضل، وسيستبيحون دماءهم؛ لأنَّهم مبتدعة عندهم.

وقبل أن نحكم على هذا القول دعونا - أوَّلًا - نقوم بدراسة هادئة ومُتعقِّلة لتقريرات ابن تيمية في هذه القضية قضية «قتل المبتدع»، ولتقريرات الفقهاء فيها؛ لنتحقَّق من صحة ما نُسب إليه، ولنتعرف على المنهجية العلميَّة التي اعتمدها الفقهاء في دراستها وأخلاقيات البحث التي سلكوها.

وإذا رجعنا إلى مقالات ابن تيمية العلميَّة وتطبيقاته العمليَّة ومواقفه

الحياتية من العلماء الذين وقعوا فيما هو بدعة عنده نجد تنظيرَه الفقهيَّ وتطبيقَه العملي مناقضًا لما نُسب إليه من القول باستباحة دماء المسلمين.

● **تشدد ابن تيمية في الدماء من حيث التنظير:**

- أمَّا تنظيرُه الفقهيُّ: فقد تحدَّث ابنُ تيمية عن هذه القضية في مواطن عديدة من كُتبه، وتناولها بالبحث والنظر في أماكن شتَّى من نتاجه المعرفي، وهو في كُلِّ تلك المواطن لم يُعلِّق استباحة الدم بالبدعة، ولم يجعل مُجرَّد الوقوع في البدعة هو المناط المُؤثِّر في استحقاق القتل، كما نسبه إليه بعض المعاصرين.

والذي يدلُّ عليه مجموعُ كلامه أنَّ المناط المُؤثِّر عنده في قضية قتل المبتدع مركَّبٌ من ثلاثة أمور، وهي:

(١) أن تكون البدعةُ مُغلَّظةً، فإن كانت غيرَ ذلك؛ فلا يستباح دمه.

(٢) وأن يكونَ المُبتدِعُ داعيةً إلى بدعته، ويسعى في نشرها، فإن كان غير داعية؛ فإنَّه لا يقتل.

(٣) وألَّا يُمكن دفعُ ضرره عن المسلمين إلَّا بالقتل فقط، فإن أمكن بغيره؛ فإنَّه لا يُستباح دمه.

وهذه شروط شديدةٌ جدًّا لا تكاد تتحقَّق في الواقع إلَّا في حالات نادرة.

ومن مقالاته التي قرَّر فيها موقفه من تلك القضية قوله: «ومَن لم يندفع فسادُه في الأرض إلَّا بالقتل؛ قُتل، مثل المُفرِّق لجماعة المسلمين، والداعي إلى البدع في الدين»[1].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨ / ١٠٨).

ويقول في موطن آخر: «وأمَّا قتل الداعيةِ إلى البدعِ فقد يُقتل لكفِّ ضرره عن الناس، كما يُقتل المحارب، وإن لم يكن في نفس الأمر كافرًا، فليس كلُّ مَن أُمر بقتله يكون قتلُه لردته، وعلى هذا قَتْلُ غيلان القدريِّ وغيرِه قد يكونُ على هذا الوجه»[1].

ومن أجمع تقريرات ابن تيمية في هذه القضية قوله: «فأمَّا قتلُ الواحدِ المقدورِ عليه من الخوارجِ؛ كالحروريَّةِ والرافضةِ ونحوِهم: فهذا فيه قولانِ للفقهاء، هما روايتانِ عن الإمامِ أحمدَ، والصحيح: أنَّه يجوزُ قتلُ الواحدِ منهم؛ كالداعيةِ إلى مذهبِه ونحوِ ذلك ممَّن فيه فسادٌ؛ فإنَّ النبيَّ ﷺ قال: «أَيْنَمَا لَقِيتُمُوهُمْ؛ فَاقْتُلُوهُمْ»، وقال: «لَئِنْ أَدْرَكْتُهُمْ لَأُقَتِّلَنَّهُمْ قَتْلَ عَادٍ»، وقال عمر لصبيغ بن عسل: لو وجدتك محلوقًا؛ لضربت الذي فيه عيناك، ولأنَّ عليَّ بنَ أبي طالب طلب أن يقتل عبد الله بن سبأ أوَّل الرافضة حتى هرب منه، ولأنَّ هؤلاء من أعظم المفسدين في الأرض، فإذا لم يندفع فسادُهم إلَّا بالقتل؛ قُتلوا، ولا يجب قتل كُلِّ واحد منهم إذا لم يظهر هذا القولُ، أو كان في قتله مفسدةٌ راجحةٌ، ولهذا ترك النبي ﷺ قتل ذلك الخارجي ابتداءً؛ «لئلَّا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه»، ولم يكن إذ ذاك فيه فساد عامٌّ؛ ولهذا ترك عليٌّ قتلهم أوَّل ما ظهروا؛ لأنهم كانوا خلقًا كثيرًا، وكانوا داخلين في الطاعة والجماعة ظاهرًا لم يحاربوا أهل الجماعة، ولم يكن يتبيَّن له أنَّهم هم»[2].

ويُلاحظ القارئ هنا أنَّ ابن تيمية لم يُعلِّق القول باستباحة الدم على

---

(١) المرجع السابق (٢٣ / ٣٥١).

(٢) المرجع السابق (٢٨ / ٤٩٩).

مجرد البدعة فقط، ولم يجعل ذلك مناطًا مُؤثِّرًا في مذهبه، ويدلُّ كلامُه أيضًا على أنَّه لا يتشوَّف إلى القتل، ولا يجعل له الأولوية في الحلِّ، وإنَّما يجعله حلًّا استثنائيًّا بعد فُقدان كُلِّ السُّبل التي تدفع الضرر عن دين المسلمين.

ويُلاحظ القارئ أيضًا أنَّه بنى قولَه على أدلة شرعيَّة، وانطلق فيها من أصولٍ كُلِّيَّةٍ، مثله مثل الفقهاء الموافقين له في الرأي، ولم يعتمد على العبارات العاطفية، ولم يُؤسِّس موقفه على الألفاظ المتشنجة؛ ليؤثر في الجمهور، وإنَّما كان يُقرِّر قولًا فقهيًّا، ويبنيه على ما يراه دليلًا شرعيًّا له.

ولا بُدَّ من التأكيد على أنَّ هذا الموقف ليس خاصًّا بابن تيمية فقط، وإنَّما ذهب إليه عدد من الفقهاء من الحنفيَّة والمالكيَّة وغيرهم.

وفي هذا يقول ابن عابدين من الحنفية: «والمبتدعُ لو له دلالةٌ ودعوةٌ للناس إلى بدعته، ويُتوهَّم منه أن ينشرَ البدعةَ، وإن لم يُحكم بكفرِه؛ جازَ للسلطان قتلُه سياسةً وزجرًا؛ لأنَّ فساده أعلى وأعمُّ، حيث يُؤثِّرُ في الدين»[1].

ويقول ابن فرحون من المالكية: «وأمَّا الداعيةُ إلى البدعة المُفرِّقُ لجماعة المسلمين؛ فإنَّه يُستتاب، فإن تاب؛ وإلَّا قُتل»[2].

● **تشدد ابن تيمية في الدماء من حيث التطبيق العملي:**

وأمَّا تطبيقه العمليُّ فهو لم يختلف عن تنظيره الفقهي، فقد كانت لابن تيمية مواقفُ عادلةٌ مع مَن يرى أنَّهم واقعون في البدعة في زمنه، فلو كان يرى أنَّ مجرد وقوع العالم من المسلمين في البدعة يُبيح الدم، فلماذا لم يحكم

---

(١) حاشية ابن عابدين (٤ / ٢٤٣).

(٢) تبصرة الحكام (٢ / ٢٩٧).

بذلك على مَن كان يراهم واقعين في البدعة؟! ولماذا لم يعلن ذلك في مؤلفاته؟!

وقد حكم عددٌ من العلماء الواقعين في البدعة عند ابن تيمية بكفره واستباحة دمه، فلم يحكم عليهم بالقتل، ومن هؤلاء: ابن مخلوف، فإنَّه كتب إلى السلطان قائلًا عن ابن تيمية: «يجبُ التضييقُ عليه إن لم يُقتل، وإلَّا فقد ثبت كفره»[1]، وطالب عددٌ من العلماء في عصره بقتله[2].

ومع ذلك كُلِّهِ لم يحكم ابن تيمية باستباحة دمائهم، بل قال عن ابن مخلوف: «وأنَا - واللهِ - من أعظم الناس معاونةً على إطفاء كُلِّ شَرٍّ فيها، وفي غيرها، وإقامة كُلِّ خيرٍ، وابنُ مخلوفٍ لو عمل مهما عمل - واللهِ - ما أقدر على خيرٍ إلَّا وأعملُه معه، ولا أعين عليه عدوَّهُ قطُّ، ولا حول ولا قوة إلَّا بالله، هذه نيتي وعزمي، مع علمي بجميع الأمور، فإنِّي أعلم أنَّ الشيطان ينزغ بين المؤمنين، ولن أكون عونًا للشيطانِ على إخواني المسلمين»[3].

بل إنَّه حين طلب منه الوالي أن يفتيه بقتل مَن آذاه من العلماء الواقعين في البدعة في زمنه أنكر عليه ذلك، وسجَّل موقفًا من أرقى المواقف وأجملها، فقد أراد السلطان ابن قلوون من ابن تيمية أن يُصدر فتوى يحكم فيها بحلِّ دم الفقهاء الذين آذوه وأفتوا بقتله، فأنكر ابن تيمية ذلك أشدَّ الإنكار، وقال للسلطان: «إنَّك إن قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم من العلماء»[4].

---

(١) العقود الدرية، ابن عبدالهادي (٢٦).

(٢) انظر: الجامع لسيرة ابن تيمية (٦٧٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٣ / ٢٧١).

(٤) انظر خبر هذه القصة في: البداية والنهاية (١٤ / ٦١).

والعجيب أنَّ بعض خصومِ ابنِ تيمية من المبتدعة أقرَّ له بعدله ونزاهته وحرصه على حقن دماء المسلمين، فها هو ابن مخلوف يقول: «ما رأينا مثل ابن تيمية، حرَّضنا عليه؛ فلم نقدرْ عليه، وقَدِرَ علينا؛ فصفح عنَّا، وحاجج عنَّا»[1].

وعندما غضب السلطان على الشيخ البكري المالكي فأراد الانتقام منه وقتله، توسَّط له ابن تيمية، وسعى إلى تخليصه من المحنة التي وقع فيها مع أنَّه كان من أشد الناس الساعين إلى قتل ابن تيمية، ومن أشدِّ مَن تبنَّى القول بجواز الاستغاثة بالأموات[2].

فهل هذه المواقف العلميَّة والعمليَّة تتوافق مع القول بأنَّ ابن تيمية يستبيح دماء المسلمين بمجرد الوقوع في البدعة؟!

وهل يقوم بهذه المواقف رجل يرى استباحة دماء علماء المسلمين بمجرد الوقوع في البدعة؟!

وبهذا ينكشف لنا مقدار التحريف والتضليل الذي مارسه «**عدنان إبراهيم**» في تصوير موقف ابن تيمية وآرائه من علماء المسلمين، وندركُ بأنَّه قام بتشويهها وإخراجها عن صورتها التي كانت عليها بصورة كبيرة جدًّا.

وإذا انتقلنا إلى مواقف الفقهاء من المختلفين معهم في هذه القضية، لا نجدهم يعتمدون على العبارات العاطفية، ولا على الألفاظ المتشنجة، فلم يصف الفقهاء الذين يرون عدم قتل المسلمين الداعية إلى بدعته عن أصحاب القول الآخر بأنَّهم خطر على المسلمين، ولا بأنَّهم مستبيحون للدماء

---

(1) البداية والنهاية (١٤/ ٦١).

(2) انظر قصة الخبر في: الجامع لسيرة ابن تيمية (٤٧٩).

المحرمة، ولا أنَّهم مستخفون بها، وإنَّما كانوا يردُّون على أدلتهم ويناقشونهم بعلم وعدل وهدوء؛ لأنَّهم يُدركون أنَّ ما هم فيه قضية شرعية اجتهاديَّة، وأنَّ مَن خالفهم عالم شرعيٌّ له قوله المعتبر الذي أقامه على ما يراه أدلة شرعية معتبرة.

وهذه المواقف العلميَّة المعتدلة لا يجدها القارئ في اللُّغة التي اعتمدها «عدنان إبراهيم» في بيانه لرأي ابن تيمية، فإنَّه لم يُبيِّن حقيقة قوله كما هي، وإنَّما صوَّرها تصويرًا مُشوَّهًا لها، وفضلًا عن ذلك؛ فإنَّه لم يُناقش أدلته، ولم يرد على المنطلقات الشرعية التي اعتمد عليها ابن تيمية ومَن معه من الفقهاء في بناء قولهم الفقهي، ولو أنَّه فعل ذلك؛ لكان الخطب سهلًا، ولكان جاريًا على الطريقة الصحيحة بغضِّ النظر عن الموقف الفقهي الذي يختاره.

ولكنَّه لم يفعل شيئًا من ذلك، وإنَّما أخذ يعتمد على مخاطبة عواطف المستمعين ومشاعرهم النفسية، وهذه الطريقة أجنبية عن البحث العلمي، ومخالفة للعقلانية، وبعيدة عن التحرير الفقهي، ولا تزيد الفكر إلَّا تسطيحًا وبُعدًا عن الصلابة والعمق.



المَدْخَلُ المَنْهَجِيُّ

فِي التَّعَامُلِ مَعَ جِيلِ الصَّحَابَةِ

رُؤْيَةٌ بِنَائِيَّةٌ

مَـدْخَـلٌ

يُمثِّلُ الصحابةُ ﷺ الجيلَ الأوَّل من دعوة الإسلام، ويُكوِّنون اللَّبِنَة الأُولى التي قام عليها الدين الختام للأديان.

وبالتالي فَهُمْ - بالضرورةِ - يتمتَّعُون بالخواصِّ التي تتمتعُ بها الأجيال الأُولى من الدعوات العملاقة، وتتصف بها اللَّبنات الأساسية فيها.

فالمستقرئُ لمسيرة التاريخ السحيقِ لنُشوء الدعوات الدينيَّة يجد أنَّ النماذج الأُولى التي انبنت عليها تتصف بخواص لا تُوجد في غيرها من الأجيال اللَّاحقة، **ويُؤكِّد المُفكِّر المصري / إبراهيم مدكور هذه المُلاحظة، فيقول عن الدعوات الدينية:** «تقومُ إبَّان نشأتها على معتنقين اتَّجهوا نحوها بقُلوبهم، وتفانوا فيها بأرواحهم»[1].

ومن أبين تلك الخواص خاصيتان:

الأُولى: «الصدقُ الإيمانيُّ»، فالجيلُ الأول عادةً يكون أصدقَ الأجيال في الأخذ بمبادئ الدعوة، وأعمقَ إيمانًا بأصولها، وأشدَّ تفانيًا في الأخذ بقيمها.

---

(١) في الأخلاق والاجتماع (٢٦).

والثانيةُ: «العمقُ الإدراكيُّ»، فالجيلُ الأوَّلُ عادةً يكون أوسعَ الأجيال إدراكًا لحقيقة الدعوة، وأعمقَ تصوُّرًا لأحكامها، وأكثرَ خبرة بتفاصيلها.

ومستندُ تلك الخواص يرجعُ إلى أنَّ الجيل الأول يعيش حالة الانبثاق الأولى للدعوة، ويشعر بلذة الإحساس بحالة الانتقال إليها، ويُعايش مُؤسِّس الدعوة ومرشدها الأول، ويشاهد اللحظات الأولى من ولادتها وبنائها، ويُبصر تطوراتها وأحوالها وملابساتها، ويُعاني من مصاعبَ تأسيسها وويلات نشرها، ومتاعب الدعوة إليها، وإقناع الناس بها، وبالتالي: سيكون ولاؤُه لها في غاية الشدة، وحبُّه إيَّاها في نهاية المحبة، وإدراكُه لحقيقتها في منتهي الوضوح.

وإذا كان هذا الأمرُ عامًّا تشتركُ فيه كلُّ الأجيال الأولى من كُلِّ دعوة؛ فإنَّ الصحابة ﷺ يفوقون غيرَهم في تلك الخواصِّ، فهم أصدقُ جيلٍ عُرف في التاريخ في التمسكِ بمبادئ دعوته، وهُم أعلمُ جيلٍ عُرف في التاريخ في الإدراكِ لأصول ما آمنَ به، فليس في الأُمَّة المحمديَّةِ ولا في غيرِها من الأمم مثلُ الصحابة في الصدقِ الإيمانيِّ وفي العُمق الإدراكيِّ، فقد حازوا قصباتِ السبقِ، وارتقوا أعلى المعالي، وفي تأكيد هذا التفوقِ يقولُ النبيُّ ﷺ: «خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»[1]، والخيريَّةُ هنا مُطلقةٌ تشمل كلَّ خيرية، الخيريَّةُ الدينيَّةُ والخيريَّةُ العلميَّةُ.

وفي تصوير حال الصحابة في الخيرية يقول عبد الله بن مسعود ﷺ: «كانوا أفضل هذه الأمة، أبرَّهَا قلوبًا، وأعمقَها علمًا، وأقلَّها تَكَلُّفًا،

---

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٣٦٥٠).

اختارَهم اللهُ لصحبة نبيِّه، ولإقامةِ دينه، فاعرفوا لهم فضلَهم، واتبعوهم على أثرِهم، وتمسَّكُوا بما استطعتم من أخلاقِهم وسيرِهم؛ فإنَّهم كانوا على الهُدى المستقيم»[1].

ويُؤكِّد عبد الله بن مسعود ذلك الوصف، فيقول: «إنَّ اللهَ -تعالى- نظرَ في قلوب العباد، فوجد قلبَ مُحمَّدٍ ﷺ خيرَ القلوب، فاصطفاه لنفسه، واستخلصه، وانبعث بالرسالة، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلبِ مُحمَّدٍ ﷺ، فوجد قلب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء لنبيِّه ﷺ، يقاتلون على دينه»[2].

وهذا التوصيف مُتعلِّق بمجمل جيل الصحابة، وليس المراد منه التوصل إلى القول بعِصمة الصحابة من الوقوع في المعاصي والذنوب، فهم ليسوا معصومين من ذلك، وليس المراد التوصل إلى القول بعصمتهم من الوقوع في الخطأ العلمي، وإنَّما غاية المراد بذلك القول بأنَّ الصحابة لم يقع منهم ما يخرم القيم الإسلامية الكُبرى، ولا ما يتناقض أصوله الظاهرة، ولم يقع من أحدهم ما يُعَدُّ خطأً منهجيًّا في الاستدلال، بل أكثر الأقوال التي خالف فيه أحدهم الكتاب والسُّنة راجعة إلى عدم علمه بالنصِّ الشرعي لا إلى طريقته الاستدلالية، وأقلها راجع إلى خطئه الجزئي في فهم النص المعين.



(١) «جامع الأصول»، لابن الأثير: (١/ ٨٠).

(٢) أخرجه: الكلاباذي في بحر الفوائد، (١٥٠).

المُؤكِّداتُ الشرعيَّةُ

وهذا ما يُفسِّر لنا كثرة الثناءات الشرعية التي جاءت في حق الصحابة ﵃، فالقارئُ للقرآن الكريم وللسُّنَّة النبوية، تستوقفه عشرات النصوص التي تضمنت مدح الصحابة، والإعلاء من شأنهم، وقد جاءت في سياقات مختلفة ومشاهد متنوعة:

- فالقرآن تارَةً يمتدحُ الصحابة على مواقفهم المشهودة مع النبي ﷺ، كما في قوله -تعالى-: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴿٩﴾ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾ إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ ﴿١١﴾ إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: ٩-١٢].

- وتارَةً يُنوِّه على جهادهم وبذلهم مع رسول الله ﷺ، كما في قوله -تعالى-: ﴿لَٰكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨٨﴾ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا

ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٨٩].

- وتارَةً يُصرِّح برضى الله عنهم، ويُظهر ما في قلوبهم من الرضى عن الله، كما في قوله -تعالى-: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وكما في قوله -تعالى-: ﴿۞ لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ يُبَايِعُونَكَ تَحۡتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمۡ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيۡهِمۡ وَأَثَٰبَهُمۡ فَتۡحٗا قَرِيبٗا﴾ [الفتح: ١٨].

- وتارَةً يُخبر بصدقهم، ويلفت الأنظار إلى تضحيتهم وبذلهم، كما في وقوله -تعالى-: ﴿لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝٨ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [الحشر: ٨، ٩].

- وتارَةً يشير إلى أنَّ لهم أمثالًا مضروبة في كتب الأمم السابقة - كالتوراة والإنجيل -، كما في قوله -تعالى-: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا﴾ [الفتح: ٢٩].

- وتارَةً يُصرِّح بتحقُّق توبة الله عليهم، ونزول رحمته بهم، كما في قوله -تعالى-: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ

ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٧].

- وتارَّةً يُعلن النبي ﷺ بأنَّ صحابته أمنةٌ لأمته، وحفاظ لها، وأنَّهم لأمته كالنجوم للسماء، كما في قوله: «**النُّجُومُ أَمَنَةٌ لِلسَّمَاءِ، فَإِذَا ذَهَبَتِ النُّجُومُ؛ أَتَى السَّمَاءَ مَا تُوعَدُ، وَأَنَا أَمَنَةٌ لِأَصْحَابِي، فَإِذَا ذَهَبْتُ؛ أَتَى أَصْحَابِي مَا يُوعَدُونَ، وَأَصْحَابِي أَمَنَةٌ لِأُمَّتِي، فَإِذَا ذَهَبَ أَصْحَابِي؛ أَتَى أُمَّتِي مَا يُوعَدُونَ**»[(١)].

والتزكيات البليغة للصحابة في نصوص الشريعة مستفيضة بدرجة عالية، وكلُّها تُؤكِّد على مدى العمق الإيماني الذي كان الصحابة يتمتعون به، وعلى الصلابة الدينية التي اتصفوا بها، وعلى العمق الإدراكي الذي توصلوا إليه.

ومن المستبعد - عقلًا - أن تأتي تلك الثناءات في حقِّ أقوام مصابون بالضعف في التمسك بقيم الإسلام، أو يتصفون بالليونة في الأخذ بتعاليم دينهم وقيمه، أو يُعانون من السطحية الإدراكية لحقيقته.

- فهل من المقبول - عقلًا - أن يُكثرَ اللهُ -تعالى- من الثناء على الصحابة في القرآن وهو يعلم أنَّهم غير صادقين في دينهم، أو غير صارمين في التمسُّك به، أو غير مدركين لحقيقة أصوله؟!

- وهل من المقبول - عقلًا - أن يُثنيَ اللهُ عليهم بذلك الثناء وهو يعلم أنَّهم سينقلبون على تعاليم دينه، وسيتخلون عن قيمه وأصوله بعد موت رسوله، ويعودون إلى قيم الجاهلية؟!!

---

(١) أخرجه: مسلم، رقم (٢٥٣١).

إنَّ إمكان حدوث ذلك من أكبر القوادح في بيان القرآن، ومن أفتك الخُروقات التي تنخر في هدايته وإرشاده للخلق، ومن أعظم ما يصرف الناس عن قبول أحكامه والرجوع إليه.

بل إمكانُ حدوث ذلك سيفتح الباب أمام الباطنية القديمة والمعاصرة الذين أوَّلوا المعاني الكبرى في القرآن، كالصلاة والزكاة والصيام والحج بمعانٍ مختلفة تمامًا عن المراد منها، وعمَّا كان عليه النبي ﷺ، وسيقولون: إذا جاز أن تكون تلك الثناءات الكثيرة التي جاءت في القرآن على الصحابة ليست تأكيدًا على إيمانهم، ولا على صلابة تديُّنهم، ولا على عُمقِ علمهم، وأنَّها جاءت في حق أناس سينقلبون على ما أظهروه بعد موت نبيهم؛ فإنَّه يجوز لنا أن نُؤوِّلَ المعاني المستفيضة على غير ظاهرها.



الدلائلُ العقليَّةُ والحاليَّةُ

ويُدلِّلُ على صحَّة تفوُّق الصحابة في خواصِّ الأجيال الأُولى دلائلُ عديدةٌ من العقل والواقع، ومن تلك الدلائل:

• الدليلُ الأوَّلُ: «الارتباطُ الرُّوحي والمعاشي بالنبيِّ ﷺ».

فالتاريخ يكشفُ لنا بصورة قاطعة مدى ارتباط الصحابة بالنبي ﷺ في حياتهم، فقد كانوا محيطين به لا يُفارقونه في حضر أو سفر، ويلازمونه في المسجد، وفي البستان، ويلتقون به في كُلِّ يوم، لا يغيب عنهم، ولا يغيبون عنه، وهذا الارتباط من أقوى الأدلة العقلية والواقعية التي تدلُّ على منزلة الصحابة في فهم الدين، وعلى عمق إيمانهم بقِيَمِه وأصوله وشرائعه، وعلى صلابة تديُّنهم وتمسُّكهم به؛ لأنَّ الله -تعالى- اختار لخاتم أديانه وأكملها وأوسعها أكمل الخلق في المُؤهَّلات المستوجبة لتبليغ الدين العظيم، وغرسه في قلوب الناس ومشاعرهم، فهو ﷺ أعلم الناس بالدين، وبلُغة العرب، وهو أفصح الناس في البيان، وهو أنصحُ الناس للناس، وأحرصهم على الهداية، وهذه الأوصاف الثلاث مُتوِّفرة فيه في غاية الكمال.

وفي شرح هذه الكمالات وغيرها يقول ابن تيمية: «معلومٌ للمؤمنين أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ أعلمُ من غيرِه، وأنصحُ من غيرِه للأُمَّة، وأفصحُ من غيرِه عبارةً

وبيانًا، بل هو أعلمُ الخلقِ بذلك، وأنصحُ الخلقِ للأُمَّة، وأفصحُهم، فقد اجتمعَ في حقِّه كمالُ العِلم والقدرةُ والإرادةُ، ومعلومٌ أنَّ المُتكلِّم أو الفاعلَ إذا كَمُلَ عِلمُه وقدرتُه وإرادتُه؛ كَمُلَ كلامُه وفِعلُه، وإنَّما يدخلُ النقصُ: إمَّا من نقصِ عِلمه، وإمَّا من عجزِه عن بيان عِلمِه، وإمَّا لعدم إرادته البيان، والرسول هو الغايةُ في كمالِ العِلم، والغايةُ في كمالِ إرادةِ البلاغِ المُبينِ، والغايةُ في قدرته على البلاغِ المُبينِ»[1].

وفضلًا عن ذلك ما وهبه اللهُ من الكمالات التي اتصف بها، والمواهب الإلهية التي تفيض عليه جرَّاء اتصاله بالوحي الرَّبَّانِيِّ، وهذه الأحوال تستوجب على المحيطين به الاستغراقَ في التفاني في محبته، والتعلُّقَ به، والاندماجَ في التأسي بنصائحه وتوجيهاته، وقد وصف عروةُ بنُ مسعود يوم كان مُشركًا حُبَّ الصحابة للنبي ﷺ، وتعظيمَهم له، فقال: «وَاللهِ لَقَدْ وفدتُ عَلَى الملوكِ، ووفدتُ على قيصرَ وكِسرى والنجاشيَّ، واللهِ ما رأيتُ ملكًا قطُّ يُعظِّمُه أصحابُه ما يُعظِّمُ أصحابُ مُحمَّدٍ مُحمَّدًا ﷺ»[2].

وهذا التأثير يُعَدُّ من الكرامات الإلهيَّة التي اختصَّ اللهُ بها نبيَّه ﷺ، وقد اعترف به القاصي والداني.

- وفي توصيفه يقول حسن البنا: «تأثِيرُ النبيِّ ﷺ في أصحابه لم يَرَ التاريخُ مثلَه في وقتٍ من أوقاته، ولا صفحةٍ من صفحاتِه، وما رَأَتِ الدُّنيا جماعةً من الجماعاتِ سارتْ على هَدْيِ نبيِّها، واتبعتْ سُنَّةَ قائدِها كتلك الجماعةِ المؤمنةِ المُخلِصَة من أصحاب النبيِّ ﷺ».

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٣١).

(٢) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٨٩٢٨).

- ويقول ول ديورانت، وهو من أصحاب الانطباعات غيرِ الجيدة عن الإسلام ونبيه، ومع هذا يُقِرُّ بالعظمة التأثيريَّة للنبي ﷺ، فيقول: «إذا ما حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثرٍ قُلنا إنَّ مُحمَّدًا كان من أعظم عُظماء التاريخ، فلقد أخذَ على نفسِه أن يرفعَ المستوى الروحي والأخلاقي لشعب ألقت به في دياجير الهمجية حرارة الجو وجدب الصحراء، وقد نجح في تحقيق هذا الغرض نجاحًا لم يدانه فيه أيُّ مُصلِحٍ آخرُ في التاريخ كله»[1].

- ويُسجِّل مُستشرق آخرُ تأكيده على القوة التأثيرية للنبي ﷺ، فيقول هارث: «إنَّ اختياري لمحمد ليكون في رأس القائمة التي تضم الأشخاص الذين كان لهم أعظم تأثير عالمي في مختلف المجالات رُبَّما أدهش كثيرًا من القُراء... ولكن في اعتقادي إنَّ مُحمَّدًا كان الرجل الوحيد في التاريخ الذي نجح بشكل أسمى، وأبرز في كلا المستويين الديني والسياسي»[2].

فإذا كان النبي ﷺ يمتلك تلك القوة التأثيريَّة نتيجة الكمالات والمواهب الإلهية التي حلَّت به؛ فإنَّه من المستبعد - عقلًا، وذوقًا، ومنطقًا - ألَّا يستطيع أن يُؤثِّر في مَن عاش معه ولازمه في حياته وأسفاره وحروبه، ولا يستطيع أن يغرس فيهم قِيم الدين وأصوله، والتقبل لشرائعه، وينتزع من نفوسهم مبادئ الجاهلية.

فالمنسجم مع العقل السليم، والمتوافق مع المنهجيات التحليلية المنضبطة أن يكون تأثيره فيهم أبلغ تأثير، وتغييره فيهم أعمق تغيير.

---

(١) قصة الحضارة (١٣/ ٤٧).

(٢) ماذا قالوا عن الإسلام؟، عماد الدين خليل (١٤٥).

ومن المستبعد - عقلًا، وذوقًا، ومنطقًا - أن يكون المؤمنُ الصادقُ الذي ارتبط ارتباطًا معاشيًّا بالنبي ﷺ، وسمعَ خطبه وتوجيهاته مباشرة، وشاهد سيرته بالعيان، وعاشها بالإبصار ضَعِيفَ التمسُّكِ بدينه وقيمه، ومن المُستبعَدِ - في العقل السليم - أن يكون مَن عاش مع النبي ﷺ وعرف طريقة حديثه، وكيفية بيانه ضَعِيفَ الإدراكِ لحقيقة ما جاء به من الدين مع ذلك الكمال في الفصاحة والنصح والبيان، فكيف يستقيمُ في العقل أن يكون النبي ﷺ في المنزلة العالية من الكمال، وفي القمة المرتفعة من التأثير والبلاغة والفصاحة، ثم مع ذلك لا يُؤثِّر في مَنِ ارتبط به، ولازمه وعاش معه سنوات عديدة.

فإنَّ مَن عايش شخصًا كاملًا كالنبي ﷺ لا بُدَّ أن يتأثَّر به غاية التأثُّر، ويتشرَّب مبادئه غاية التشرُّب، وتفتح عليه مغاليق العلم، فإذا كانت شخصية النبي ﷺ تُؤثِّر في المستمعين لها، وتحدث أثرًا بالغًا في المُطَّلِعين عليها عن طريق القراءة، فكيف بمَن عاش معه، وسافر معه، وأكل وشرب معه، وحارب معه، وصلى خلفه، واستمع إلى قراءة القرآن منه مباشرة، وجالسه وصادقه؟!! ألا يدلُّ العقل السليم على أنَّه أولى بالتأثر من غير؟!!

وقد حلَّقَ أبو الحسن الندوي بقُرَّائه، وارتفع بأذواقهم في وصف تأثير النبي ﷺ في الصحابة، فقال: «الرسولُ ﷺ يُغذِّي أرواحَهم بالقرآنِ، ويربِّي نفوسَهم بالإيمان، ويُخضِعَهم أمامَ رب العالمين خمس مرات في اليوم عن طهارة بدن، وخشوع قلب، وخضوع جسم، وحضور عقل، فيزدادون كُلَّ يوم سمو روح، ونقاء قلب، ونظافة خُلُقٍ، وتحررًا من سُلطان الماديات، ومقاومة للشهوات ونزوعًا إلى رب الأرض والسموات ... ولم يَزَلِ

الرسولُ ﷺ يُربِّيهم تربيةً دقيقةً عميقةً، ولم يَزَلِ القرآنُ يَسمُو بنفوسهم ويُزَكِّي جمرةَ قُلُوبِهم، ولم تزل مجالسُ الرسولِ ﷺ تزيدُهم رُسوخًا في الدين، وعزوفًا عن الشهوات، وتفانيًا في سبيل المرضاة، وحنينًا إلى الجنة، وحرصًا على العلم، وفقهًا في الدين، ومحاسبةً للنفس، يُطيعون الرُّسل في المنشط والمكره، وينفرون في سبيل الله خِفَافًا وثِقَالًا، قد خرجوا مع الرسول للقتال سبعًا وعشرين مرة في عشر سنين، وخرجوا بأمره لقتال العدو أكثر من مائة مرة، فهان عليهم التخلِّي عن الدنيا، وهانت عليهم رزيئةُ أولادهم ونسائهم في نفوسهم، ونزلت الآيات بكثير ممَّا لم يألفوه ولم يتعودوه، وبكل ما يشقُّ على النفس إتيانُه في المال والنفس والولد والعشيرة، فنشطوا وخفوا لامتثال أمرها. . . لقد كان هذا الانقلابُ الذي أحدثه ﷺ في نفوس المسلمين وبواسطتهم في المجتمع الإنساني أغربَ ما في تاريخ البشر، وقد كان هذا الانقلابُ غريبًا في كُلِّ شيءٍ: كان غريبًا في سُرعته وكان غريبًا في عُمقه وكان غريبًا في سعته وشموله، وكان غريبًا في وضوحه وقربه إلى الفهم»[1]

وهذا كُلُّهُ يجعل من المستبعد - عقلًا، وواقعًا - أن يُوجدَ أحدٌ أصدقَ من الصحابة في التمسُّك بالإسلام، أو يُوجدَ أحدٌ أعلمَ من الصحابة في إدراك حقيقة دين الإسلام، ومعرفةِ أحكامه وتفاصيله.

● **الدليلُ الثاني: «الحالُ السلوكيُّ».**

لعلَّ من الأمور الملفتة في التاريخ أنَّ مجمل تاريخ الصحابة نُقل إلينا بشكلٍ مُفصَّل، بحيث إنَّا نستطيع من خلاله أن نتعرَّف على تفاصيل حياتِهم، ونقف على جزيئات أحوالهم، وهذا يُسهِّل لنا مهمةَ التدليل على تفوُّقهم على

---

(١) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (١٠٢-١٠٤).

غيرهم من الأجيال في صدق الإيمان بقيم الدين، وعمقِ الإدراك لأحكامه ومقاصده، فالناظرُ في أحوال الصحابة وما كانوا عليه من العبادةِ والذكرِ، والجهادِ، وقوةِ الإيمانِ، والحُبِّ للرسول ﷺ، والبذلِ في دينه، والخضوعِ لأوامره، والاجتهادِ في طاعته، والحرصِ على تَعلُّم دينه يُدرِكُ بسهولة أنَّه من المستبعد - عقلًا - أن يكون أولئك القوم ضعفاء في الإيمان بمبادئ دينهم، ومن المستبعد - عقلًا - أن ينقلبوا على قيمه، أو يتخلوا عن أصوله وشرائعه، ومن المستبعد - عقلًا - أن يكونوا جُهَّالًا بمقاصده وأحكامه.

وقد نبَّه على قيمة هذا الدليل الخطيبُ البغداديُّ، وأكَّد على أنَّه دليلٌ قائمٌ بنفسه حتى ولو لم ترد النصوص الشرعية بفضائل الصحابة، حيث يقول: «على أنَّه لو لم يرد من الله ﷻ ورسوله فيهم شيءٌ ممَّا ذكرناه لَأَوْجَبَتِ الحالُ التي كانوا عليها من الهجرةِ، والجهادِ، والنُّصرةِ، وبذلِ المُهَجِ والأموالِ، وقتلِ الآباءِ والأولادِ، والمناصحةِ في الدينِ، وقوةِ الإيمان واليقينِ القطعَ على عدالتِهم، والاعتقادَ لنزاهتِهم، وأنَّهم أفضلُ من جميع المُعَدَّلين، والمُزَكَّيْن الذين يجيئون من بعدهم أبدَ الآبدين، هذا مذهبُ كافَّة العلماء، ومَن يُعتد بقوله من الفقهاء»[1].

وهذا الدليلُ اعتمدَه العُقلاء والعظماءُ في الحُكم على الناس، وجعلوه طريقًا يحصلون به العلم بحالِهم، ويبنون عليه مواقفهم من الآخرين، وممَّن اعتمد عليه: هرقل - ملك الروم -؛ فإنَّه لمَّا أرسل إليه النبي ﷺ كتابه، استدعى مَن كان في بلاده من العرب، وسألهم أسئلة عديدة تتعلَّق بسلوك النبي وأحواله، فلمَّا أجابوه بالصدق، اعترف بنبوته، وصدقه في دعوته،

(١) الكفاية في علم الراوية (٤٩).

وقال: «لَوَدِدْتُ أنِّي أخلصُ إليه، ولولا ما أنا فيه من الملك؛ لذهبتُ إليه، وإن يكن ما تقول حقًّا فسيملك موضع قدمي هاتين»، فقد استفاد هذا العاقل اللبيب عِلمًا جازمًا باطِّلَاعِه على أحوال النبيِّ من غير أن يلقاه، ولا شَكَّ أنَّ النبيَّ أعلى قدرًا من الصحابة، ومن كُلِّ الخَلْقِ، ولكنَّ غاية ما نريد الوصول إليه أنَّا نستطيعُ بالعقل أن نصلَ إلى العلم الجازم بعُمق إيمان الصحابة بمبادئ دينهم وقيمه، وقوة علمهم بالاعتماد على المسلك السلوكي لديهم.

ونحن إذا التزمنا بالعملية الصحيحة في الاستدلال - كما التزم بها ذلك اللبيب - نستطيع أن نقول بأنَّه من المستبعد - في العقل - أنَّ الصحابة أكثرهم أو كلَّهم ارتدوا عن دينهم، أو أنَّهم تخلَّوا عن قيمه، ونجزم بأنَّه من المستبعد - في العقل - أن يتراجعوا عن الفداءات التي قدموها بمجرد موت النبي ﷺ، أو أن يضعفوا عن التمسك بأصول الإسلام وشرائعه، ومن المستبعد - عقلًا - أن تكون مبادئ الجاهلية هي المُؤثِّر الأول والأخير فيهم، كما صور ذلك الجابري في كتابه «العقل السياسي العربي».

● **الدليل الثالث: «التفوُّقُ في المُؤهِّلاتِ».**

العارف بحال الصحابة، والمُدرك لطبيعة عَلاقتهم بنشأة دعوة الإسلام، وملابستها الحالية والزمانية: سيصلُ إلى أنَّ لديهم مُؤهِّلات تجعلهم يتفوقون على غيرهم في معرفة حقيقة الإسلام، ويتبوَّؤُن مكانة عالية في مَلَكَةِ الفَهْمِ والاجتهاد، والغوص في أعماقه.

- وقد سلَّط ابنُ تيمية الأضواء على خصائص الصحابة في المؤهلات المعرفية، فقال: «وللصحابةِ فَهْمٌ في القرآنِ يخفى على أكثرِ المتأخرين، كما أنَّ لهم معرفةً بأمور من السُّنَّةِ وأحوالِ الرسولِ لا يعرفها أكثرُ المتأخرين؛

فإنَّهم شهدوا الرسول والتنزيل، وعاينوا الرسول، وعرَفوا من أقواله وأفعاله وأحواله ممَّا يستدلُّون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك»[1].

- وتوقَّف الشاطبيُّ عند تلك المُؤهِّلات كثيرًا، وأخذ يُبيِّن مستنداتها وموجبات الالتزام بها في كتابه المنهجي «الموافقات»، فقد أقام هذا الكتاب على أُسُسٍ علمية عديدة منها: اعتبار فهم الصحابة، ولزوم الأخذ به، وتقديمه على غيره في التصورات الشرعية؛ لأجل أنَّه سعى إلى شرح ما يختصُّ بهم من أوصاف، وفي ذلك يقول: «وأمَّا بيانُ الصحابةِ: فإنْ أجمعوا على ما بيَّنوه؛ فلا إشكالَ في صِحَّتِه أيضًا ... وإن لم يُجمعوا عليه؛ فهل يكون بيانهم حجة، أم لا؟ هذا فيه نظرٌ وتفصيلٌ، ولكنَّهم يترجحُ الاعتماد عليهم في البيان من وجهين:

أحدهما: معرفتهم باللسان العربيِّ؛ فإنَّهم عربٌ فُصحاءُ، لم تتغيَّر ألسنتُهم، ولم تنزل عن رُتبتها العُليا فصاحتُهم؛ فَهُمْ أعرفُ في فَهْمِ الكتاب والسُّنَّةِ من غيرِهم، فإذا جاء عنهم قولٌ أو عملٌ واقعٌ موقعَ البيانِ؛ صحَّ اعتماده من هذه الجهة.

والثاني: مباشرتُهم للوقائعِ والنوازلِ، وتنزيلِ الوحيِّ بالكتابِ والسُّنة؛ فهم أقعدُ في فَهْمِ القرائن الحاليَّةِ، وأعرفُ بأسبابِ التنزيلِ، ويُدركون ما لا يُدركُه غيرُهم بسبب ذلك، والشاهدُ يرى ما لا يرى الغائبُ»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٠٠).

(٢) الموافقات (٤/ ١٢٧).

● **مستلزماتٌ عمليَّة:**

- بعد الانتهاء من عرض المُؤكِّدات الشرعية على تفوقات الصحابة، وتفسير الدلائل العقلية والحالية على ذلك؛ فإنَّ المنهجية العلمية الصلبة تستوجب على المتمسك بها في بناء تصوراته ومفاهيمه الدينية والتاريخية أمورا عملية عديدة، ومن تلك الأمور:

الأمرُ الأوَّلُ: لُزومُ الرجوع إلى فَهْمِ الصحابةِ، وإلى ما كانوا عليه من حالة دينية وسلوكية، فالمنهجيَّةُ العمليَّةُ البَنَّاءةُ تُؤكِّد على المشاريع الإصلاحية والحرص على استجلاء الصورة الحقيقة التي تُمثِّل ما كان عليه الصحابة، وتدعوا إلى السعي في جمع كُلِّ ما نقل عنهم من آثار صحيحة، وتحثُّ على محاولة الكشف عن الأُسُسِ العلمية التي أقاموا عليها فهمهم للنصوص الشرعية، وبنوا عليها استنباطاتهم العلمية؛ لأنَّه يستطيع بذلك أن يقف على النموذج الكامل لتطبيق الإسلام، وبالتالي يتفوق في عمليته الإصلاحية، **وهذه النتيجة صدع بها الإمام مالكٌ منذ زمن مبكر في مقولته الشهيرة: «لن يصلحَ آخرُ هذه الأُمَّة إلَّا بما صلحُ به أوَّلُها»**، وقبل ذلك صرَّح النبي ﷺ بأنَّ الرجوع إلى ما كان عليه الصحابة يُحقِّق النجاة من الخطأ، وذلك حين سئل عن الفرقة الناجية، فقال: **«مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي»**، وهذا يُؤكِّد على أنَّ الصحابة يُمثِّلون النموذج الكامل في الحالة الدينيَّة والعلميَّة الشرعيَّة.

الأمرُ الثاني: الاحتياطُ الشديد في نسبة الخروقات القِيَمية والأصولية إلى الصحابة، فالمنهجيَّة العلميَّة الصلبة تستوجب على الباحثين الحذر الشديد في نسبة أيِّ أمر يُنافي الصدق الإيمانيَّ الذي تمتع به الصحابة، أو

يناقض الصلابة الدينية عندهم، أو يقدح في العُمق الإدراكي لديهم، وليس المراد بهذا التوصل إلى القول بعصمة الصحابة من الوقوع في المعاصي والذنوب، فهم ليسوا معصومين، وإنَّما المراد نسبة الأخطاء المُتعلِّقة بأصول الإسلام، وبقيمه الكُبرى الواضحة.

وكما أنَّ المنهجيَّات الناضجة تُطالب بالاحتياط الشديد في نسبة أقوالٍ لا تتوافق مع أحوال بعض المُفكِّرين، ولا تتماشى مع الظروف المحيطة بهم، ولا تنسجم مع العقلية التي يُفكِّرُ بها، فكذلك هو الحال فيما يتعلَّق بالصحابة لا بُدَّ أن تُراعَى جميع التفوقات التي امتازوا بها عن غيرهم.

● **إزهاق تفوقات الصحابة:**

مع ظهور الدلائل على تفوُّقِ جنسِ الصحابةِ على غيرهم في الحالة الدينية والعلمية والسلوكية، إلا أنَّا نشهد مناقضات عديدة لتلك التفوقات، ونقف على إزهاقات ظاهرة للدلالات البينة.

- **ومن أول ما نشهده من ذلك:** المواقف التي يُمارسها الفكر الشيعي الإمامي؛ فإنَّ مواقفه من الصحابة تتنافى مع الدلالات الشرعية والعقلية، وتزهق الخواص الإيمانية والسلوكية لديهم.

ولكن ذلك ليس مستغربًا من الحالة الشيعة الإمامية؛ فإنَّ المُتابع للتاريخ يُدرك بسهولة أنَّ الفكر الشيعي يُعاني من عقدة «قابلية الانخراط في الخرافة»، فهو من أكثر المذاهب تداولًا للأفكار التي تتناقض مع العقل، ومن أكثر المذاهب التي يُربَّى فيها أتباعُه على التعالي على مقتضيات العقل السليم، حتى إنَّ بعض من مارس العمليَّة الفلسفية منهم لم يستطع أن يتخلص من آثار «القابلية للانخراط في الخرافة»، ومن الأمثلة البارزة على ذلك: الحالة التي

مارسها محمد باقر الصدر، فقد بلغ قدرًا كبيرًا في الفلسفة العقلية، ولكنَّه ما زال يعتقد أنَّ المهدي دخل السرداب منذ سنة (٢٦٠ للهجرة)، وأنَّه باقٍ إلى الآن، وأنَّه سيخرج في الزمن القادم، وغير ذلك من المُسلَّمات الإماميَّة.

ولكن الغريب حقًّا أن يُمارس تلك الإزهاقات كبارُ المُفكِّرين العرب، ووجه الغرابة في ذلك: أنَّ الخطاب العربيَّ نادى بأصوات مرتفعة بالعقلانية العلميَّة، وشنَّ حملة شعواء على من خالف العقل، وأقام حربًا ضروسًا على مَن لم يلتزم بمقتضى الدلالات العقلية في ممارساته التحليلية وبناءاته المعرفية.

ولكنَّنا إذا رجعنا إلى تحليلات كثير منهم لمواقف الصحابة نجد أنَّهم لم يلتزموا بالمنهجية الصلبة، ولم يسيروا على مقتضيات العمليَّة التحليلية الناضجة، بل وقعوا في مزاولات عديدة لا تتماشى مع العمليَّة النقدية الصحيحة.

وسنضرب أمثلةً على ما ذكره الجابري في كتابه «العقل العربي السياسي» ليتبيَّن لنا صدق ما ذكرنا:

- **المثل الأول:** حين حلَّل الجابري الطريقة التي استعملها الصحابة في تحديد الخليفة من بعد النبي ﷺ يوم السقيفة جعل القبيلة هي المُؤثِّر الأول والأخير من منطلقاتهم، حيث يقول: «المرجعية التي حكمت الكيفية التي جرت بها الأمور عند بيعة أبي بكر خليفة للنبي، أو الكيفية التي قرنت بها مجريات تلك البيعة لم تكن العقيدة ولا الغنيمة، وإنَّما الكلمة الأولى والأخيرة مُنطلق القبيلة، لقد حاول الأنصار الانفراد بالأمر دون المهاجرين، ولكن التناقضات القبلية الداخلية مزَّقت وحدتهم، وأضعفت موقفهم، فصار

الأمر إلى المهاجرين»[1]، بل إنَّه صوَّر حال الأنصار بأنَّ لديهم إرادة باستباق المهاجرين في اتخاذ قرر تحديد الخليفة[2].

وقد تكرَّر هذا التفخيم لدور القبيلة عند «محمد أركون»، فإنَّه زعم بأنَّا نجهل الكثير عن حالة السقيفة، ثم أكَّد بأنَّ المُؤثِّر الأكبر واللَّاعب البارز فيها هو العنصرية القبلية، وأنَّ الصحابة أخذوا يتصارعون في تحديد الخليفة بناءً على انتماءاتهم القبلية[3].

ونحن إذا طالعنا هذا التحليل نجد فيه من الوهلة الأولى تجريدًا للصحابة من القيم الإسلامية المحورية، وانتهاكًا للخصوصيَّة التربوية للصحابة، وتعاليًا على الصلابة الدينية لديهم، وخرقًا للقوة التأثريَّة لدى النبي ﷺ، فقد كان من أبرز القِيم التي جاء الإسلام بتقريرها: محاربة الجاهلية وانتزاعها من قلوب الناس، وإزالة التأثيرات القبلية في تصرفاتهم الحياتية والدينية، فمن المستبعد - عقلًا - أن يتخلى الصحابة عن تلك القيم بمجرد موت النبي ﷺ، ويكون للقبيلة التأثير الأكبر في قضية من أكبر القضايا الشرعية لديهم.

ثم إنَّا لو حاكمنا ذلك التحليل إلى المعروف من عادات العرب في المنازعات القبلية لا نجده متوافقًا معها، ولا منسجمًا مع مجرياتها، فمن المعلوم أنَّ الاختلافات المتعلقة بالقبيلة عند العرب من أصعب الاختلافات، ولا تكاد تنتهي إلَّا بعد مفاوضات طويلة ومعقدة، وغالبًا لا تنتهي إلا بإسالة

---

(١) العقل السياسي العربي (١٤٠).
(٢) المرجع السابق (١٣٢).
(٣) تاريخية الفكر الإسلامي (٢٨٢).

الدماء وإزهاق الأرواح، ولكن الحوار الذي دار بين الصحابة في سقيفة بني ساعدة انتهى بشكل انسيابي وفي زمن قياسي، فهل من المقبول - عقلًا - أن يحصل ذلك بينهم - وهم عرب أقحاح - لو كان المحرك الأول والأخير فيهم هو المحرك القبلي فقط؟! أليس هذا خارجًا عمَّا هو معروف من عادات العرب، ومتنافر عمَّا هو الغالب لديهم؟!

والذي أوقع الجابري في مثل هذه المخالفة غفلته عن الخصوصية النوعية لجيل الصحابة، ونوعية المصادر التي اعتمد عليها في معرفة ما دار بين الصحابة كما سيأتي التنبيه عليه.

- **المثل الثاني**: توصل الجابري إلى أنَّ عليًّا ﷺ دفع ثمن موقفه من بيعة أبي بكر، وذكر أن: «المصادر تسكت تمامًا عن عليٍّ بن أبي طالب زمن أبي بكر، وكأنَّه لا وجود له»[1]، وهذا التحليل فضلًا عن أنَّه مخالفٌ للدلالات العقليَّة التي تُؤكِّد على صعوبة تصوُّر أن يقع مثل هذا الفعل من أبي بكر، ومن كبار الصحابة، ولا يصحُّ لنا أن ننسب إلى أبي بكر مثل هذا التصرف السطحي إلَّا بأدلة قوية، وهذا ما لم يقدمه الجابري في تحليله السابق.

ومع ذلك فهو أيضًا مخالفٌ لِمَا هو منقول في كتب الحديث والتاريخ من سيرة علي ﷺ في هذه المدة، فقد ذكر ابن كثير أنَّ عليًّا ممَّن خرج مع أبي بكر إلى ذي القصة لما ارتدَّ أهلُها، وذكر أنَّ أبا بكر جعل عليًّا أحدَ القادة الذين يحمون مداخل المدينة مع طلحة والزبير وعبد الله ابن مسعود[2].

---

(١) العقل السياسي العربي (١٤٣).

(٢) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير (٦/ ٣٣٤).

وجاء أنَّ أبا بكر خرج من صلاةالعصر بعد وفاة النبي ﷺ بليالٍ، وعلي بن أبي طالب يمشي إلى جنبه، فمرَّ بحسن بن علي يلعب مع غلمان، فاحتمله على رقبته، وهو يقول: «أوه بأبي شبه النبي، ليس شبيهًا بعلي»، وعليٌّ يضحك»[1].

ثم إنَّ فترة خلافة أبي بكر اتَّسمَت بالقِصر، وبوقوع أحداث كبيرة سيطرة على المؤرخين، فلم يهتموا بنقل الأحداث الفردية، ومَن يُطالع تاريخ خلافة أبي بكر يجد أنَّ كثيرًا من كبار الصحابة لم يكن له ذكر، كعثمان بن عفان وغيره.

وبناءً على هذه الدلائل فضلًا عمَّا تمَّ تقديمه من أدلة عقليَّة على نزاهة الصحاب من حدوث مثل تلك التصرفات يتبيَّن أنَّ الجابريَّ لم يُوفَّق في تحليله، ولم يسلك الطريقة الصحيحة في تبيُّن الأمور واكتشافها على حقيقتها المطابقة للتاريخ.

- **المثلُ الثالثُ**: صوَّر الجابريُّ للقاري العربي حالة الشورى التي كانت بعد موت عمر ﷺ على أنَّه ثمة صراعٌ محتدمٌ بين علي وعثمان، وأنَّهما استصحبوا الصراع الجاهليَّ بين قبائلهم، حيث يقول: «وقائعُ الشورى تُؤكِّد أنَّ الصراع كان بالفعل شديدًا بين عليٍّ وأنصارِه وعثمانَ وأهلِه، أيْ بين بني هاشم وبني أميَّة، إنَّه الصراعُ نفسُه الذي كان قائمًا بينهما في الجاهلية، الذي غطَّى عنه الإسلام لمدة من الزمن؛ ليبعث بأقوى ممَّا كان عليه»[2].

وابتداءً نحن لا نُنكر أنَّ ثمة خلافًا في وجهات النظر حصل بين

---

(١) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (٤٠)، وإسناده صحيح.

(٢) العقل السياسي العربي (١٤٦).

الصحابة ﷺ في تحديد الخليفة بعد عمر، وهو من جنس الخلاف الذي حصل بينهم في خلافة أبي بكر، ولكن التعاطي الذي مارسه الجابري مع قضية الشورى، يتعارض على طول الخط مع الأدلة العقليَّة والحاليَّة التي تُؤكِّد على أنَّ حدوث هذه الصراعات القبلية مُستبعدة في العقل، ولا يكادُ المدرك لتلك الأدلة أن يتقبَّل التحليل الذي مارسه الجابري عن الصحابة في الشورى، ويصعب عليه جدًّا أن يأخذ به، فعليٌّ وعثمان من كبار الصحابة الذين ارتبطوا بالنبي ﷺ ارتباطًا رُوحيًّا ومعاشيًّا كبيرًا، فمن المستبعد -عقلًا- أن يتخلَّوا عن القِيم التي غرست في أنفسهم لأجل الخلافة، ومن المستبعد -عقلًا- أن يرجعوا إلى الحالة الجاهلية التي حاربها الإسلام بشكل مُكثَّف، وهذا الاستبعاد لا يصحُّ أن ننتقل عنه إلَّا بأدلة قويَّة جدًّا، وهذا ما لم يقدمه الجابري في تحليله السابق.

ثم إنَّ السؤال يعود هنا مرة أخرى، هل من المعروف من عادات العرب أن تنتهي المنازعات القبلية بينهم بمثل الصورة التي كانت بين الصحابة، فقد انتهت مهمة الشورى في ثلاثة أيام فقط، وعُيِّنَ عثمانُ بن عفان خليفةً للمسلمين، ولم يعترض عليٌّ ولا أحدٌ من بني هاشم، ولم يقيموا كُتلًا سياسية معارضة، بل يذكر التاريخ أنَّ عليًّا كان على وِفاق تامٍّ مع عثمان، وكذلك هو الحال في كلِّ بني هاشم.

وقد أكَّدت رواياتٌ عديدة على أنَّ الرأيَّ العام في آخر أيام عمر بن الخطاب كان مُتوَجِّهًا إلى بيعة عثمان بن عفان، فقد سأل عمر حذيفة بن اليمان في الحج فقال: «من ترى قومك مؤمرين من بعدي؟»، قال حذيفة:

«رأيت الناس قد أسندوا أمرهم إلى عثمان بن عفان»[1]، وقال خارجة بن مضرب: «حججتُ مع عمر، فلم يكونوا يشكُّون أنَّ الخلافة من بعده لعثمان»[2].

ثم ما صوَّره الجابري من خلافات سياسيَّة بين بني هاشم وبين أمية في عهد كبار الصحابة غير صحيح؛ فإنَّه لم يكن بينهم شيءٌ من مُخلَّفات الجاهلية، وكان كثيرًا من ولاة النبي ﷺ من بني أمية، وقد تزوَّج منهم وهم تزوَّجوا من بني هاشم، وهذا كلُّه يدلُّ على أنَّ الإسلام اقتلع مُخلَّفات الجاهلية من نفوسهم.

وهذه الدلائل - فضلًا عمَّا سبق تقديمه من الأدلة العقلية والحالية - كُلُّها تدلُّ على خلاف ما توصَّل إليه الجابري حين صور أنَّ الصحابة تخلوا عن قيم الإسلام، ورجعوا إلى مبادئ الجاهلية بعد موت النبي ﷺ.

- **المثل الرابع**: إنَّ الجابري عوَّل كثيرًا على المصادر المشكوك فيها في تحليل الحوادث الواقعة في جيل الصحابة، فقد اعتمد كثيرا على كتاب «الإمامة والسياسة»، وتكرَّر ذكره في كتابه «العقل السياسي» أكثر من خمس وثلاثين مرة، واعتمد عليه وحدَه في أكثر من عشرين مرَّة، وكان أحدَ ما اعتمد عليه في نقل تفاصيل ما حدث بين الصحابة يوم السقفية.

وهذا الاعتماد من الجابري مخالف للمنهجيَّةِ العلميَّةِ الصلبةِ التي تستوجبها حالةُ جيل الصحابة، فهذا الجيلُ قامت الأدلةُ العقليَّةُ والحاليَّةُ على تفوُّقه الإيمانيِّ والعلميِّ، وعلى صلابته في التمسُّك بالقِيم الإسلاميَّة، وهذه

---

(١) تاريخ المدينة، ابن شبة (٣/ ٣٩٢)، وسنده صحيح.
(٢) أخرجه: ابن أبي شيبة في المصنف، رقم (٣٨٢٣٠)، وسنده صحيح.

الحالة تُحتِّمُ الاحتياط الشديد في نسبةِ أيِّ موقف يُخالف ذلك.

- فهل من الاحتياط الشديد: أن نعتمد على كتابٍ مشكوكٍ في نسبتِه؟!

- وهل من الالتزام بالمنهجيةِ العلميَّةِ التحليليةِ: أن نُبادر إلى إزهاق تفوقات الصحابة بالاعتماد على مثلِ كتابِ «الإمامة والسياسة»، المنسوب إلى «ابن قتيبة»؟!

والغريبُ حقًّا أنَّ الجابري نفسَه متوجسٌ من صحة نسبة ذلك الكتاب ابن قتيبة، فإنَّه قال عنه: «لعلَّ أقدمَ كتاب وصلنا في هذا الموضوع - الإمامة - هو كتاب الإمامة والسياسة، المنسوب إلى المؤرخ الكبير والمؤلف السُّني الواسع الإطلاع أبي محمد عبد الله ابن قتيبة الدينوري، وعلى الرُّغم من الشكوك التي تحوم حول صحة نسبة هذا الكتاب إلى ابن قتيبة، وعلى الرغم من الهنات والأخطاء التي سجَّلها عليه الباحثون المختصون؛ فإنَّه يبقى مع ذلك أول محاولة سُنِّيَّة في الكلام في الإمامة»[1].

- فهل يجوز في المنهجيات العلميَّة الصارمة التي تراعي الأحوال المحيطة بالقضية ولا تغفل عن الاحتياط الشديدة التي توجبها الأدلة المحيطة بها: أن نعتمد على مثل كتاب الإمامة والسياسة؟!



(١) تكوين العقل العربي (١٠٨).

نقدُ الخطابِ السَّلفيِّ ... وغيابُ القِيَمِ

من الظواهرِ الفكريَّةِ البيِّنةِ في ساحتنا المعاصرة: التوجُّهُ إلى نقدِ الخطاب السَّلفيِّ، وتقييم تجربته في قيادة المجتمع، فقد توالت من هنا وهناك كتاباتٌ عديدةٌ تقصد إلى فحص ذلك الخطاب، وتحديد ما تلبَّس به من أخطاء معرفية ومنهجية في تصور الناقدين، حتى غدا الخطابُ السلفيُّ متهمًا بقائمةٍ طويلةٍ من التُّهم يصعب على المرء متابعتها، فضلًا عن البحث في تحديد قيمتها المعرفية والواقعية.

وقبل أن نلج في تفاصيل ما يتعلَّق بتلك الموجة الناقدة لا بُدَّ لنا أن نعطي تعريفًا مختصرًا للخطاب السلفي، ونحن نقصد به هنا الخطاب الذي يعتمد على الانطلاق من الكتاب والسُّنة، ويقوم على مركزيَّة اعتبار فَهْمِ السَّلف الصالح في التعاطي مع القضايا الدينية، ويبني مواقفه على ما تقتضيه تلك المنطلقات، ويكون المقابلُ للخطاب السلفي بهذا التصور كُلَّ خطابٍ لا يجعل الكتاب والسُّنَّة وفَهْمَ السَّلف منطلقًا أوليًّا له، كالخطاب الاعتزالي، والأشعري، والصوفي، والشيعي، والعصراني، فضلًا عمَّن جعل العقلانيَّة الغربيَّة مُنطلقًا له.

وقد اتسمت الانتقادات المُوجَّهَةُ إلى الخطاب السَّلفي بتنوع ظاهر في

مُسمَّيات من تستهدفه بالاحتجاج عليه، فتارَةً يُوجَّه النقدُ إلى الصحوة الإسلامية، وتارَةً يُوجَّه إلى الخطاب السلفي مباشرة، وتارَةً يُوسِّع التوجه، فيكون شاملًا للاتجاه الشرعي بجملته، ومحصل تلك المسميات راجع فيما يخصُّ الحالة الداخلية إلى الخطاب السلفي؛ لأنَّه الخطاب الأصل الذي قامت عليه الصحوة المعاصرة وهو الذي يُمثِّل الاتجاه الشرعي المتعمد فيها.

كما اتسمت بسمة أخرى، وهي تنوع الممارسين لها، فقد اشترك في توجيه التُّهم طوائفُ عديدة مختلفة في اهتماماتها واجتهاداتها ومن ثَمَّ مقاصدها.

فمن الحقائق الواقعية التي يجب علينا التسليم بها، وعدم التنكر لها أو التعالي عليها: أنَّ المنتقدين للخطاب السلفي ليسوا سواءً، بل هم متنوعون تنوعات تصل إلى درجة التنافر والتناقض أحيانًا، ويمكن أن نصنفهم إلى صنفين:

- **الصنفُ الأوَّلُ**: مَن ينقد من الخارج، فلا شكَّ أنَّ عددًا من المشاركين في الاحتجاج على الخطاب السلفي ليسوا من المنتمين إليه، وإنَّما هم ينطلقون من مناهج أخرى يسيرون في مجالها، وهؤلاء أيضًا منقسمون، فمنهم من ينتمي إلى خطابات شرعية لها أصولها الدينية والعلمية المعروفة، ومنهم من ينتمي إلى خطابات مادية لها أصولها الفلسفية المعروفة.

- **الصنفُ الثاني**: مَن ينقد من الداخل بمعنى أنَّه مُسلِّمٌ بصحة الأصول التي قامت عليها المدرسة السلفية، ومُتَبَنٍّ لها في الجملة، فمن البيِّن أنَّ عددًا من أبناء الخطاب السلفي ممَّن تربى في أحضانه بَدَا له مواطن في خطابه

تحتاج إلى مراجعة النظر فيها، وتستلزم التقويم والتصحيح، وهؤلاء الأتباع ليسوا سواءً، فإذا شئنا أن نُوغل قليلًا في فحصهم؛ فإنَّه يُمكن لنا أن نقف في الواقع على تنوعاتٍ عديدةٍ فيهم، فمنهم مَن يظهر في سبب نقده التسليمُ لضغوط الواقع وتغيراته، أو التأثُّر بأطروحاتٍ فكريَّةٍ خارجيَّةٍ أو داخليَّةٍ، ومنهم مَن لم يكن من هذا النوع ولا ذاك، وإنَّما ينطلق في نقده من محض البحث عن الحقيقة، وضرورة التسليم بها، ووجوب النصح للمنهج، والحرص على بلوغ النموذج الأمثل.

ولا بُدَّ لنا أن نفرِّق بوضوح بين تلك التنوعات، فمن المتحتم أن نفرق بين الناقد من الداخل، وبين الناقد من الخارج، وبين الناقد المناوئ، وبين الناقد المحب الصادق، ولو كان من الخارج، وبين الناقد الباحث عن الحقيقة، والناقد الهاوي التابع للموضة، فليس كلُّ مَن نقد الخطاب السلفي يلزم بالضرورة أن يكون مناوئًا، أو معاديًا، أو حاسدًا، أو عميلًا، أو خارجًا عن الخطاب أو مُتأثِّرًا بالمعادي، أو مُستسلمًا لضغوط الواقع، أو قليل الديانة، أو له مقاصد ومآرب خفية، فهذه المعاني ليست ملازمةً لكُلِّ نقدٍ مُوجَّه إلى الخطاب السلفي.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنَّه ليس عدلًا ولا حقًّا أن نأتي إلى كُلِّ مَن مارس النقد للخطاب السلفي، ونجمعهم في سلة واحدة، ونحشرهم في خندق واحد ونصدر عليهم أحكامًا متَّحدة أو حتى متقاربة.

وحين نقرر هذا الكلام لا نريد أن نصل إلى نفي أن يكون في قائمة النقاد من هو حاقد على الخطاب السلفي، أو مناوئ له، أو من يريد تصفية حسابات سابقة، ولا نريد أن ننفي وجود مَن لديه مشكلة مع النص الشرعي

نفسه، ولكن غاية ما نربوا إليه الوصول إلى رؤية واضحة في التفريق بين أصناف المحتجين على الخطاب السلفي.

ومن السمات التي اتسمت بها ظاهرةُ النقد للخطاب السلفي: التنوُّعُ في مجالات النقد، والتعدد في موضوعات الاحتجاج، فقد توسَّعت ساحة النقد حتى شملت قطاعات واسعة من الأفكار التي يتبنَّاها الخطاب السلفي، فاندرج في قائمة التهم مسائل عقدية وفقهية وأصولية وسلوكية وتربوية وسياسية واجتماعية وغيرها.

وقد أثارت تلك الموجة النقادة حِراكًا فكريًا عارمًا في الساحة الداخلية أدَّت إلى ترتيب الصفوف، وتجميع المشجعين، وحدوث معارك صاخبة لا تسمع فيها إلَّا الضجيج حتى إنَّ بعض المتابعين من الخارج وصف تلك الحالة بالمراهقة الفكرية، وتناولت أقلام عديدة تلك الظاهرة بالتحليل والتفكيك، وخاضت فيها من جهات متنوعة: من جهة البحث في أسبابها وعللها، ومن جهة تحديد أصناف الممارسين لذلك النقد، وتحديد هُويتهم، ومن جهة الموقف مَنْ تَقَبَّل ما وُجِّه من احتجاج، وبيان قيمته المعرفية، ومن جهة استشراف مآلات وأبعاد ذلك النقد.

والمراقب المنصف يُدرك بوضوح أنَّ قدرًا كبيرًا من تلك الخطابات الناقدة تُعاني من غياب الانطلاق من القيم المنهجية التي تُبنى عليها الاحتجاجات البناءة، فالمطالع يدرك أنَّه غاب عنها البحث في الأسئلة المركزيَّة التي تسهم في بيان القيم التي يجب مراعاتها في تقييم المشاريع المعرفية والعلمية والسلوكية، وتسهم في الوصول إلى الحالة الفكريَّة المُشرقة، فلم يَعُدْ للأسس المنهجية التي يقوم عليها النقد الموضوعي تأثيرها

في تلك الموجة النقدية، فهي بالتالي تُعاني من فقدان البنية التحتية التي تقام عليها المنهجيات النقدية البناءة.

وحين نقرر أنَّ الخطابات الناقدة تُعاني من أزمة غياب القِيم لا يعني هذا تبرئة ساحة الخطاب السلفي من التلبس بالآفة، فلا شك أنَّ أصواتًا عديدة من الأصوات المعبرة عن الخطاب السلفي والمدافعة عنه تعاني بالفعل من أزمة غياب القيم، فقد اشتركت تلك الأصوات مع الخطابات الأخرى في جريمة التعدي على قيم الحوار والنقاش، ومع هذا؛ فالبحث لا يقصد إلى الموازنة بين تلك الخطابات المتعددة، وإنما يقصد إلى رفع الظلم عن الخطاب السلفي بالخصوص، وتسليط الأضواء على مواطن الخلل في الخطابات المحتجة عليه وهو - في تصوري - حق مشروع تقرُّ به منهجية كتابة البحوث والمقالات.

● **العدل بوصفه القيمة الأم:**

لا يكادُ يتنازع اثنان في أنَّ القيمة الكُبرى التي تقوم عليها منهجيات البحث والمناظرة والتعاطي مع مقالات الناس وتصرفاتهم - تقييمًا ووصفًا ومدحًا وقدحًا - ترجع إلى قيمة العدل فهذه القيمة - بلا شَكٍّ - معتبرة في كُلِّ شيء، فالعدل نظام كُلِّ حدثٍ في هذا الوجود، وهي قيمة أصيلة في الشرع المطهر، فالكتاب والعدل متلازمان، وقد كرَّر ربنا ﷻ الأمر بها والتأكيد عليها، كما قال - سبحانه - في الحديث القدسي: «**يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا** . . .»، وقد بلغ من تجذر هذه القيمة في الشريعة أن جاء الأمر بها حتى مع المخالفين لنا في

أصل الدين، كما قال -تعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ﴾، فالمسلم مأمورٌ بالعدل في كل شيء، ومع كُلِّ أحد، وكُلَّما ازداد المسلم امتثالًا لهذه القيمة الشرعية ازداد عبادة لله -تعالى-، وقربًا منه - سبحانه -، وكُلَّما انتقص منها افتقد عبادة من أشرف العبادات، وكم في النصوص الشرعية من تأكيد على هذه القيمة، وكم لعلماء الإسلام من بيان لفضلها وشرف منزلتها، فالله - سبحانه - يحب الاتصاف بها، وهي من أفضل الحُلل التي يتحلَّى بها المسلم خُصوصًا إذا نصب نفسه حاكمًا على مقالات الناس وأديانهم وأفكارهم؛ فإنَّ الحكم بين الناس في مقالاتهم أعظم من الحكم بينهم في شؤون دنياهم.

فهذه المُؤكِّدات تستوجب على الناقد المسلم أن يبذل جهده الواسع في الاستمساك بقيمة العدل وعدم الخروج عنها؛ لأنَّه بذلك يتعبَّد الله -تعالى- بعبادة من أجل العبادات، وهو بذلك يحقق أصلًا كبيرًا من الأصول التي تقوم عليها المنهجيات الفكرية البناءة التي توصل إلى الغد المشرق الذي يحقق للناس استقرارهم الفكري والديني والعملي.

ومن مُؤكِّدات الاستمساك بهذه القيمة ما نسمعه صباح مساء من الخطابات المتنوعة المهتمة بنقد الخطاب السلفي في تبرير نقدهم: أن المستوى المعرفي للناس لم يعد كما كان من قبل، وأن إدراكهم للأمور ارتقى بمراحل عمَّا كان عليه، فهذا الوعي والارتقاء لدى الناس يستلزم أيضًا الإتقان العلمي، والانضباط المعرفي، والاتساق المنهجي في سجالاتنا الفكرية، ويُوجب علينا احترام منهجيات النقد وأصول الحوار الصحيح وإلَّا

غدونا في محرقة التناقض الفكري التي لا نتكسب منها إلَّا الاختناقات والضبابية.

وإنَّ المسلم الحريص على الالتزام بالقيم المنهجية التي جاءت الشريعة بالدعوة إليها، وتأكيد منزلتها والحريص أيضًا على أن يبدو بمظهر الملتزم بأصول المنهج الراقي؛ ليعتريه الحزن على ما يشهده من خفوت الالتزام بمستلزمات قيمة العدل، بل واختفائها أحيانًا كثيرة في قدر من الخطابات المحتجة على الخطاب السلفي.



ظاهرُ غيابِ العدلِ

في نقدِ الخطابِ السلفيِّ

● **وهذا الغيابُ له مظاهر عديدة من أبينها:**

- المظهرُ الأوَّلُ: «انعدام المطابقة».

فالعدل يستلزم بالضرورة ألَّا ينسب المرءُ شيئًا إلى مَن يحتجُّ عليه إلَّا إذا كان مُتأكِّدًا من مطابقة ما ينتقده لحال المنقود، وإلَّا وقعَ في الخللِ المنهجيِّ، فضلًا عن وقوعه في مستنقعات الظلم المُحرَّم، وقد عانى الخطاب السلفي من هذا الظلم كثيرًا!

فكم نُسبت إليه من مقالة بصورة ليست على الصورة التي يقولها!

وكم أضيف إليه من قول ليس موافقًا لقوله!

فإنَّك تجد في قائمة التُّهم أنَّ الخطاب السلفي يُشرِّع الاستبداد السياسي، ويدافع عنه، وتكتشف أن هذا القول ليس على ما صُوِّر!

وتقف فيها على أنَّ الخطاب السلفي يُجرِّم دراسة العلوم الخارجة عن دائرة العلوم الشرعية، وتكتشف غير ذلك!

وتجد فيها أنَّ الشغل الشاغل للخطاب السلفي هو مسائل الصفات،

وبدع القبور والموالد، وتكتشف أنَّ الأمر ليس كذلك!

وتقف فيها على أنَّ الخطاب السلفي منشغل بالجزئيات التاريخية على حساب القضايا الواقعية التي تهم الأمة، وتكتشف غير ذلك!

ويبرز لناظريك أنَّ الخطاب السلفي مُحارِب للعقل، ومعادٍ للتجديد، وتكتشف غير ذلك!

وتجد فيها أنَّ الخطاب السلفي مُعادٍ لطائفة من العلماء ممَّن ليس داخلًا في نطاقه، وتكتشف غير ذلك!

وتجد فيها أنَّ الخطاب السلفي يُحرِّم كلَّ نوع من الاختلاط، وتكتشف أن تحريمهم مُتعلِّق بأنواع مخصوصة!

والقائمة التي من هذا النوع طويلة جدًّا..

والعدلُ يستلزم كذلك الاعتدال في مقدار الحكم الذي يُوجَّه إلى المنقود، بحيث تكون صورة الحكم متطابقة مع مقدار ما يراه خطأ، فلا يزيد عليه، ولا ينقص، ولكنَّنا نُفاجَأُ بأنَّ الأحكام المُوجَّهة إلى الخطاب السلفي أكبر بكثير ممَّا يذكر من خلل!

فتجد أحدهم يسردُ ما يراه خللًا في الخطاب السلفي، ثُمَّ يصدر حكمه الجائر، فيقول: «إنَّه هو الذي أضاع الأمة»، أو «إنَّه هو الذي كرَّس المشروع الأمريكي في المنطقة»، أو «إنَّه سيؤدي - لا محالةَ - إلى نتائج كارثية»، أو «إنَّه هو الذي عرقل تطور الأمة، وكان حجر عثرة في طريق تَقدُّمها»، أو «إنَّه هو الذي أضاع حقوق الناس، وساعد على تكريس الظلم»، أو «إنَّه هو الذي تنكَّر للحوار مع الآخر، ولم يحترم قولَه»، أو «إنَّه هو الذي أحدث التأزُّم في المجمع»!!!

وإذا ما طالعت ما اعتمد عليه في أحكامه تلك: تجده لا يخرج عن دائرة المبالغة في التوصيف، والتعدي في الحكم!!

- **المظهرُ الثاني: غياب استصحاب «الموازنة الشعورية».**

ليس خافيًا أنَّ من الأصول الكبيرة التي يقوم عليها النقد العادل لأفكار الناس، وأحوالهم استصحاب الناقد للموازنات بين الأمور المؤثرة في تحديد قيمة الأقوال والمشاريع.

وهذا أصل عظيم استعمله القرآن في مواطن عديدة:

- كمثل قوله -تعالى-: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾.

وكقوله -تعالى-: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾.

وليس المقصود بهذا الأصل وجوب التلازم الذكري بين المحاسن والمساوئ في كُلِّ سياق، فليس المراد منه أن يلتزم المرء بذكر إنجازات من ينقده في كُلِّ نقد يُوجَّه إليه، فهذا المعنى ليس مرادًا، وليس هو طريقة القرآن، فالقرآن كثيرًا ما يُوجِّه النقد إلى المخالفين من غير أن يُشير إلى شيء من محاسنهم.

وإنَّما المراد بذلك الأصل الاستصحاب الشعوري الذي يستوجب اعتبار حال المنقود، وعدم الغفلة عما قدمه من إنجازات واتصف به من صفات حميدة، وما بذله من جهود صالحة، فهذا الشعور يجب أن يستصحبه المسلم في كُلِّ ممارسة نقدية لكُلِّ أحدٍ.

فهناك - إذن - فرق بين التلازم الذكري بين المحاسن والمساوئ،

واستشعار ذلك التلازم، فالأول لا يجب في كُلِّ حال، وإنَّما هو خاضع للمصالح والمفاسد، وأمَّا الثاني؛ فإنَّه يجب في كُلِّ حالٍ ومع كُلِّ أحدٍ.

وإذا عاش المسلم ذلك الشعور في نقده؛ فإنَّه لا محالة سيُؤثِّر في لغته التي يُعبر بها عمَّا يراه خطأ، وفي طريقته لبيان نقده، وفي كيفية إظهاره، وفي مستوى تفعيله له، وفي مقدار الحكم الذي يصدره على من ينقده، وفي حفظه لحقوقه ومنزلته.

وقد بدأ نفس الموازنة في عدد من الكتابات الناقدة للخطاب السلفي بوضوح فتراه يعترف ابتداء بأنَّه قدم للأمة الشيء الكثير من المنجزات، ولكن الناظر في قدر آخر من الممارسات النقدية الموجه إلى الخطاب السلفي يلحظ فيها غياب ذلك الاستشعار للموازنات.

فيُخيل إليه حين يطالع النقد الموجه إلى الخطاب السلفي أنَّ هذا الخطاب لم يعمل خيرًا قطُّ، وكأنَّه لم يقدم أيَّ إنجاز للأمة في المجال الفكري أو العلمي، أو السياسي أو الاقتصادي، أو الإعلامي أو التربوي أو السلوكي!

ويخيل إليه أيضًا أنَّ الخطاب السلفي هو الخطاب المُتخلِّف فقط، وأنَّه هو الذي يعاني من الخلل الفكري، وكأنَّ الخطابات الأخرى المتدافعة معه لا تعاني ممَّا يعاني منه أو أكثر، وكأنَّها استطاعت أن تقدم للأمة حلولًا تخرجها من الأزمة التي تعاني منها!

والمراقبُ العادلُ إذا أراد أن يتماشى مع المنهج القرآني في الموازنة؛ فإنَّه سيتجلى أمام ناظريه: أنَّ إنجازات الخطاب السلفي أكبر - من حيثُ عمقُها في المجتمع، وتنوُّعُها وأثرُها - بكثير ممَّا يُنتقد عليه، ويُدرك

بوضوح: أنَّ هذا الخطاب يمتلك مواصفات واقعية تُؤهِّله - إنَّ أحسن استثمارها - للخروج من الأزمة الخانقة بنجاح، ومن أدلة ذلك: قوةُ المستند، وحيوية الأصول التي يقوم عليها، وسَعَة الانتشار، والتنوُّعُ المعرفي الذي يتمتع به، والاندراجُ في العمل المُؤسَّسيِّ ومراكزِ البحث بصورة مُكثَّفة، وما غدا يتمتَّع به من توسُّع في دوائر الاتصال بالمجتمع على اختلاف طبقاته، وما يُمارسه من تفاعل مع مجريات الواقع، وتطوراته ومستجداتها - الإعلامية خاصة -، وباحترافية في عدد من المجالات.

- **المظهرُ الثالثُ: «عدمُ مراعاةِ مقدارِ الأزمةِ».**

لم تتفق آراءُ الباحثين العرب على شيء اتفاقها على أنَّ الواقع العربي والإسلامي يُعاني من أزمة حادة مستعصية على الحلول، وهذه الأزمة مكتسحة لكل المجالات تقريبًا - المجال الفكري والسياسي والاقتصادي وغيرها -، وهي بطبيعة الحال تختلف في الحدة من بلد إلى آخر.

- **وقد أدَّى إلى حدوثَها أسبابٌ عديدةٌ لعلَّ من أفتكِها:**

(١) التخلُّفُ السابقُ: فالعالم الإسلاميُّ عاش في القرنين الماضيين أنواعًا من التخلُّفات، وقد كان لها أبعادٌ واسعة على واقعنا المعاصر، فالأمة الإسلاميَّة لم تتعافَ من ذلك التخلُّف بعدُ، وهي تحتاج إلى عقودٍ لتتخلص من رواسبه.

(٢) التغيُّرُ المذهلُ في مجرياتِ الواقع: فواقعنا المعاصر فاجأ العالم بالتغيرات المذهلة التي وقعت فيه فقد تغيرت القوى المُؤثِّرة في القرار، وتغيرت تبعًا لذلك مناطقُ الضغط السياسي والاقتصادي، واتسم كذلك بضخامة الاكتشافات العلمية التي غيَّرت من وجه الأرض، وأحدثت معها

إشكالياتٍ دينيَّةً ومعرفيَّةً وفكريَّةً كثيرةً، وازداد واقعُنا تركيبًا وتعقيدًا، وازداد سرعةً في التغير والحدوث.

وقد تجاوزت آثارُ تلك الأزمةِ إلى مجالاتٍ عديدةٍ مُتعلِّقةٍ بحياة الإنسان، كالمجال السياسيِّ، والمجال الاقتصاديِّ، والمجال الفكريِّ والشرعيِّ، ويتجلى أظهرُ آثارها على القضايا الفكريَّةِ والشرعيَّةِ في الأمور التالية:

١ - غيابُ التأصيلِ الشرعيِّ والفكريِّ الكافي عن عدد من نوازل العصر - خاصة السياسية والاقتصادية : فبناءً على التتابع السريع بين مجريات الواقع، وكثرة الترابطات بين الأحداث غَدَا من الصعب جدًّا تتبعُ كُلِّ جزئيات المسائل بالبحث المُؤصَّلِ، وغدا من الصعب أيضًا على كثير من المفكرين وطلبة العلم أن يُكوِّن الملكة العلميَّة التي تُؤهِّلُه لخوض البحث في تلك النوازل، بحيث يخرج فيها بصورة ناضجة، وهذا ما يُفسِّر لنا الإحجامَ عن الإقدامِ على بحثِ تلك المسائل، فنتج بذلك - بلا شَكٍّ - فقدانُ التأصيل الواضح لبعض تلك النوازل أو ضعفه في بعضها.

ولمَّا لم يُراعِ عددٌ من الممارسين لنقد الخطاب السلفي طبيعةَ الأزمةِ، وما أحدثته تداعياتُها: أخذَ ينتقدُه بأنَّه أهملَ مسائلَ كثيرةً من البحث المُؤصَّل الكافي، والخروج فيها برؤية ناضجة، وهذا في حقيقة الأمر غفلة، بل تعالٍ على طبيعة الأزمة التي يعيشها العالم الإسلامي بكُلِّ أطيافه، فالأزمة لم تدعْ مجالًا لمتابعة ما يضخه العالم الحديث من إشكالياته المتنوعة.

٢ - كثرةُ الخلافاتِ والتشققات: فالمتابع لقدر من الإشكاليات التي ارتبطت بهذا العصر يلحظ أنَّها اتسمت بالاشتباه والتعقيد والغموض، وهذه

الأوصاف تؤدي عادة - متى ما توفرت في قضية ما - إلى حدوث الخلاف بين الخائضين في حَلِّها.

ولمَّا لم يراعِ بعضُ الممارسين لنقد الخطاب السلفي طبيعة الأزمة: أخذَ يحكمُ على الخطاب السلفي - بله الشرعيّ كُلِّه - بأنَّه يعاني من التشرذم والانشقاق نتيجة اختلاف مواقفه في قدر من نوازل العصر، وهذا في الحقيقة غفلةٌ عن طبيعة القضايا التي أحدثها عصرنا الحاضر، فليس من المستغرب أن يختلف السلفيون في المسائل الغامضة والشائكة؛ فهم مختلفون بالضرورة في مقدار استيعابهم، وقوتهم العلمية والإدراكية.

٣ - التنوُّعُ في المواقف؛ ففي عالمٍ سريعِ التغيُّرِ والتبدُّلِ في مظاهر منتجاته الحضاريَّةِ وأشكالها؛ فإنَّه لا محالة ستنصهر فيه المواقف الثابتة، وهو - بلا شَكٍّ - ما تقتضيه الحكمة والعقل، فضلًا عن الشرع، فليس صحيحًا أن يبقى المرء على رأيٍ اتخذه من منتج حضاريٍّ ما، ويتصلب عليه، مع أن هذا المنتج قد تشكَّل تشكلاتٍ أخرى مختلفة اختلافاتٍ مؤثرةً عمَّا كان عليه في صورته الأولى.

ولكنَّ بعضَ نُقَّادِ الخطاب السلفي يأبى اعتبار هذه الحقيقة، ويأخذ في التشغيب بأنَّ الخطاب السلفيَّ تناقضت مواقفه في عدد من المنتجات الحضارية، والمثال الذي يُمكن أن يُكوِّن صورةً مقاربةً لما نحن فيه: الموقف من «الدِّش»، فبدل ما كان يُحرِّمُ «الدش»، ويصدر الفتاوى في التحذير منه؛ غَدَا رُوَّاد الخطاب السلفي يتهافتون على اقتنائه، أو غدوا مُسالمين له على الأقل، وهذا في الحقيقة تعالٍ على الواقع، وتغافلٌ عن التطورات التي حدثت في موضوع البحث، فالموضوع الذي وقع فيه التنوع في المواقف لم

يعد في صورته كما كان عليه في أول خروجه، وإنما حصلت فيه تغيُّرات كبيرة أدَّت بالضرورة إلى أن يغير بعض الخطاب السلفي موقفه منه، ولكن بدل أن يكون هذا تفاعلًا ممدوحًا مع الواقع، وتفهما له أضحى تناقضًا ودليلًا على ضبابية المواقف في بعض النقاد!!

- **المظهرُ الرابعُ: «عدمُ مراعاةِ التنوعاتِ المؤثرةِ».**

لا شَكَّ أنَّ كُلَّ خطابٍ معرفيٍّ أو سُلوكِيٍّ لا بُدَّ أن يرضخ تحت وطأة التنوعات التي تُؤثِّر في تحديد المواقف المتخذَة من قِبل أتباعه، وكُلَّما ازداد الخطاب اتساعًا وشيوعًا في المجتمع؛ ازدادت تلك التنوعات تأثيرًا في تحديد مسار ذلك الخطاب.

● **والتنوعات المؤثرة في الخطابات عديدة من أعمقها:**

- التنوع المعرفي: فأتباع الخطاب الواحد ليسوا سواءً في وعيهم بالأصول التي يُبنى عليها خطابهم، ولا بمدى مستلزمات تلك الأصول، ولا بمقدار تفهمها وتمثلها في الواقع، بل هم مختلفون فيها اختلافات واسعة.

ومنها: «التنوع النفسي»، فأتباع الخطاب الواحد ليسوا سواءً في أمزجتهم النفسية، فهم - بلا شَكٍّ - متفاوتون فيها بين الحادِّ جدًّا، وبين الأقل حدة، وبين الهيِّن اللَّيِّن، ولا شَكَّ أن المزاج الشخصي له تأثيرٌ ظاهرٌ في طبيعة القرارات الدينية، أو الدنيوية التي يتخذها في حياته.

ومنها: «التنوع الاجتماعي»، فأتباع الخطاب الواحد ليسوا سواءً في أحوالهم اليومية التي يتلبسون بها، فَهُمْ يختلفون فيها كثيرًا، وهذه الأحوال لها آثارٌ بارزةٌ فيما يتخذه الأشخاص من مواقف.

والمحتم على الناقد الذي يهمُّه إصابة الحقِّ والاتصاف بالموضوعية

والعدل في نقده أن يراعي تلك التنوعات فيما يُوجِّهه من نقدٍ، ومتى ما خلا النقدُ من مراعاتِها، فلا بُدَّ أن يقع في الآفات المضرة.

ولا شَكَّ أنَّ الخطاب السلفيَّ يُعَدُّ من أكثر الخطابات شيوعًا وتجذرًا في المجتمع، وهذا يعني أنَّ تأثير التنوعات فيه سيكون أكثر من غيره.

ومن أظهر الممارسات التي تنافي اعتبار واقعية التنوعات:

تعميمُ الأحكامِ، وإطلاقُ الأوصافِ العامَّةِ الشاملةِ لكُلِّ أفراد الخطاب المعين من غير مراعاة لِمَا يشهده من تنوعٍ علميٍّ، أو نفسيٍّ، أو اجتماعيٍّ.

وإن المتابعَ لقدرٍ من الاحتجاجات المُوجَّهة إلى الخطاب السلفي يجدُ أنَّها تلبَّست بتلك الآفة، فما أن يرى بعضُ النُّقَّادِ قولًا قرَّره طيف من الخطاب السلفي، أو فردٌ من أفراده، أو مُفتٍ بارزٌ فيه إلَّا ويُبادر مباشرة إلى توجيه الحكم إلى كُلِّ الخطاب، ولا يحاول أن يُتعب نفسَه قليلًا ويجيب على سؤال مُلِحٍّ في النقد وهو: هل هذه المقالة التي ينقدها يقول بها كلُّ الخطابِ السلفيِّ، أم أكثرُه، أم أقلُّه؟! ولكنه - للأسف - يعمدُ مباشرةً إلى الخطاب السلفيِّ بجملته، وينصبه على خشبته المائلة، ويأخذ في سرد ملاحظاته التي رآها من بعض الأفراد الذين يعيش معهم في مدينته أو إقليمه، أو قرأ لهم في بعض المجلات والمواقع الإلكترونية، أو سمع عنهم من بعض أصدقائه، أو تناظر معهم في بعض حواراته، أو استمع له وهو يفتي في بعض القنوات.

ونحن حين نُؤكِّد على ضرورة مراعاة التنوعات، ونحذر من التعميم، لا نقصد بالضرورة أن نمنع استعمال صيغِ العموم على كُلِّ حالٍ، أو نحكم على كُلِّ تعميم بالخطأ، أو نُقرِّرُ أنَّ الخطاب السلفيَّ أو غيرَه من الخطابات لا يُمكن أن يجتمع على فكرةٍ أو مقالةٍ، ولكنَّ غايةَ ما نريده أن نُحرِّر المقياس

الحقيقي الذي ينضبط به استعمال صيغة التعميم، بحيث لا يكون مُستعمِلُها خارجًا عن الموضوعية والعدل، ثم نسعى بعد تحديده إلى ممارسته فعليًا على الواقع.

مع أنَّ الطريقة الأكمل من ذلك كُلِّه هو أن تتوجه احتجاجاتنا إلى المقالات نفسها - سواء في الخطاب السلفي، أو في غيره -، وتدور الحوارات في نطاقها، ويقام النقد والتقييم والحكم عليها ابتداء، ولا نخرج عنها إلَّا في حالات معينة، وظروف خاصة، ولكن مشهدنا السجالي انقلبت فيه المنهجيَّةُ رأسًا على عقب، فغدت نقطة الارتكاز فيه على صاحب المقالة لا المقالة نفسها، ممَّا اضطرنا إلى التلبُّس بآفة التعميم، والتشرُّبِ بآثارها.

- المظهرُ الخامسُ: «الرضوخ للاختزال».

إنَّ من المظاهرِ المُؤلمة التي يشهدها المُراقب لاحتجاجاتنا الفكرية: رضوخَ أكثرِها تحت وطأة الاختزال، فيُخيَّلُ للقارئ حين يقرأُ بعضها أنَّ حلَّ مشاكل الأمة كُلِّها مرتبطٌ بحبل سري مع مشكلة واحدة بعينها، متى ما حُلَّتْ؛ فإنَّ مشاكلنا الأخرى ستنحل تلقائيًا، وهذه النظرة في تقييم الأمور هي في الحقيقة نظرةٌ ضيِّقةٌ وقعت فيها خطابات عديدة!

فالخطاب الإصلاحيُّ السياسيُّ يصرخ بأصواته المرتفعة في نوادينا، ويُظهر لنا في خطابه أنَّ الحلَّ السحري للتخلص ممَّا نحن فيه من تخلُّف يكمن في إصلاح الحكومات المستبدة التي لا تُطبِّق الديمقراطية! ولا يُحفظ فيها المالُ العامُّ، ولا تُوزَّعُ فيها الحقوقُ بالتساوي، ويختزلُ حلولَ الأزماتِ الأخرى فيما اقتنع به!

وخطاب الإصلاح الفكري يُظهرُ لنا أنَّ الحلَّ السحريَّ للتخلُّص ممَّا

نحن فيه يكمنُ في متابعة الأفكار الغربيَّة الوافدة، وتتبعها نقدًا وتقييمًا!

وهكذا دواليك في عدد من الخطابات.

والقدر المشترك بين تلك الاختزالات يكمنُ في افتراض التزاحم بين مجالات الإصلاح، واستحالة السير في خطوط متوازية في سبيل الخروج من الأزمة، ويكفي هذا تبيانًا لخطأ تلك النظرة، وإظهارًا لمخالفتها للتاريخ والواقع.

ونتيجة لتلك النظرة الضيقة: أخذَ عددٌ من نُقَّادِ الخطاب السلفي يُصوِّره على أنَّه خطابٌ يُغرِّدُ خارج السرب، وأنَّه يعمل في منطقة الخلاء التي لا ينتفع بها أحدٌ، وأوهم أنَّه ينازع في أهميَّة المجالات الأخرى التي تمَّ اختزال أزمات الأمة فيها.

والمتابع الفطنُ يُدرك أنَّ الواقع مختلفٌ عن ذلك، فتلك الخطابات لا ينازعها الخطاب السلفيُّ في أهمية الإصلاح السياسي - مثلًا -، أو الإصلاح الفكريِّ، أو نحوه، فالكل مُتفقٌ على أنَّ تلك المجالات وغيرَها تُعاني من أزمة حادة، وكُلُّها ثغورٌ تحتاجُ إلى أن تنفر طائفة من المؤمنين لإصلاحه وترميمه، ونزاعهم يدور في دوائر أخرى أضيق من دائرة أصل الأهميَّة والضرورة، وحاصلها يرجع إلى كيفية تناول الإصلاح في تلك المجالات، وفي تحديد الأولويات فيها، وهذه الدوائر لا تخرج عادة عن ساحة الاجتهاد، والموازنة بين المصالح والمفاسد، وهي - غالبًا - تتلبس بالغموض والدقة، وهذا ما يفسِّرُ لنا كثرة الخلاف فيها في الفكر الإسلامي منذ قرنٍ من الزمن تقريبًا، فليس غريبًا بعد ذلك أن تختلف فيها المواقف بين المعاصرين.

هذه المظاهر الخمسة هي أهمُّ الآفات التي تلبَّست بها الموجة الناقدةُ للخطاب السلفي في واقعنا المعاصر، وتسبَّبت في بروز أعراضٍ مَرَضِيَّةٍ عديدةٍ أنهكت السجالاتِ الفكريَّةَ، وأودت بها إلى المهالك، كما هي العادة المطردة في الاحتجاجات التي لا تلتزم بالقيم العُليا، ولا تقوم على البُنى التحتيَّةِ الناضجة؛ فإنَّك لا تشهد معها إلَّا مزيدًا من التشتُّت الفكريِّ، ومزيدًا من ضياع البركة، ومزيدًا من كثرة الصخب والضجيج في الحلبة المعرفية، ومزيدًا من تخييم الضبابية على المنطقة الوسط، ومزيدًا من ضياع القصد الأصلي من الاحتجاج، وبدل أن يكون السجالُ سبيلًا مُؤدِّيًا إلى الخروج ممَّا نحن فيه من أزمة يغدو جزءًا معضلًا منها يُساعد على تكريسها.



بطولات ابن تيمية في جهاد أعداء الإسلام

لازالتِ الأُمَّةُ الإسلاميَّةُ عبر تاريخها الطويلِ تتعرَّضُ للغزو والتخريب، والتقتيل والنهب من أعدائها في الداخل وفي الخارج، ومازالت مشاهدُ الخراب في بلاد الإسلام تتكرَّر على مسامع المسلمين وأبصارهم.

وفي مقابل تلك المناظر المؤلمة، والمشاهد المحزنة لازالتْ أرحام نساء الأمة الإسلاميَّة تنجب لنا الأبطال تلو الأبطال، وتُخرج لنا أجيالًا من الصادقين العاملين من جميع طبقات المجتمع، من الرجال والنساء، والشباب والشيوخ.

وعلى مرِّ تلك المصائب المدلهمة النازلة على الأمة الإسلامية كان للعلماء الصادقين العاملين دورٌ كبيرٌ في تثبيت المسلمين، وفي إزالة ما حلَّ بهم، فبادروا إلى بيان المواقف الشرعية المتعلقة بتلك النوازل، وسعوا إلى تقوية جأش المسلمين، وتعبئة صفوف المجاهدين، وخاطبوا الأمراء والملوك، ودعوهم إلى الجهاد في سبيل الله، والدفاع عن حياض المسلمين، وألزموهم بذلك، ولم يكتفوا بمجرد التحريض والتشجيع، وإنَّما شارك كثيرٌ منهم في قتال الأعداء، وبذلوا أموالهم ونفوسهم رخيصة في سبيل الله، فمنهم من قضى نحبه وفاز بالشهادة في سبيل الله، ومنهم من لم يرزق

الشهادة، فبقي يُعلِّم الناس ويدعوهم ويرشدهم.

● **ومن أولئك العلماء الصادقين المجاهدين بنفسه وماله وقلمه: «العالِمُ الجليلُ ابنُ تيميةَ».**

فقد كانت له مشاهد معلومة، ومواقف عظيمة في جهاد التتار الذين غزوا بلاد المسلمين في زمانه، فخرَّبوا وقتلوا، ونهبوا وسرقوا، ويُلخِّصُ ابن فضل العُمري ما حصل من ابن تيمية، فيقول: «وحُكِيَ من شجاعته في مواقفِ الحرب نوبة شقحب، ونوبة كسروان ما لم يُسمع إلَّا عن صناديد الرجال، وأبطال اللقاء، وأحلاس الحرب، تارَّةً يُباشر القتال، وتارَّةً يُحرِّض عليه، وركب البريد إلى مهنا بن عيسى، واستحضره إلى الجهاد، وركب بعدها إلى السلطان واستنفره، وواجه بالكلام الغليظ أمراءه وعسكره، ولمَّا جاء السلطان إلى شقحب لاقاه إلى قرن الحرة، وجعل يشجعه ويثبته».

ولا بُدَّ من التأكيد على أنَّ الاقتصار على مواقف ابن تيمية ليس المقصود منها التنكُّر لمواقف العلماء الآخرين، ولا التقليل من شأنها، وإنَّما كان التركيز على مواقفه لكثرتها ولمناسبة كثير منها لما هو واقع في عصرنا؛ ولأنَّ لكلامه وتقريره ومواقفه تأثيرٌ بليغ على قطاع كبير من علماء المسلمين وشبابهم.

● **ابن تيمية يتوجَّه إلى الأمراء والملوك ويعظهم:**

حين توجه غازان - أحد ملوك التتار الذين ادعوا الإسلام - إلى الشام، وقصد غزوها توجَّه إليه ابنُ تيمية مع عدد من علماء المسلمين ووجهائهم يحذرونه من مغبة فعله، وكان ممَّا قال له ابن تيمية: «أنت تزعم أنَّك مسلم، ومعك مؤذنون، وقاضٍ، وإمامٍ، وشيخ على ما بلغنا، فغزوتنا وبلغت بلادنا

على ماذا؟! وأبوك وجدك هلاكو كانا كافرين، وما غزوا بلاد الإسلام، بل عاهدوا قومنا، وأنت عاهدت؛ فغدرت، وقلت؛ فما وفيت».

وحذَّره من قتل المسلمين، وأخذ أموالهم، وحين قدَّم لهم الطعام أبى ابن تيمية الأكل منه، فقيل له: ألا تأكل؟! فقال: كيف آكل من طعامكم وكله ممَّا نهبتموه من أغنام المسلمين، وطبختموه بما قطعتموه من أشجارهم.

وكان في أثناء حديثه لغازان يرفع صوته ويقترب منه حتى كادت ركبته تلاصق ركبة السلطان يحذره ويخوفه، فخافه السلطان وأنصت له، وحين خرجوا منه عنده قال له أصحابه: «كدت تهلكنا، وتهلك نفسك!».

هكذا يضرب ابن تيمية أروع الأمثلة في مواجهة الأمراء المستخفين بأموال المسلمين ودمائهم.

وحين تأخر سلطان مصر عن الخروج بالجيوش ضد التتار في الشام، وتلكأ عن نصرة المسلمين توجَّه إليه ابن تيمية، حتى وصل مصر، واستحث السلطان ومَن معه على القتال والجهاد في سبيل الله، وقال للسلطان عبارة قوية وصريحة جدًّا: «إن كنتم أعرضتهم عن الشام وحمايتها أقمنا سلطانًا يحوطه ويحميه».

وقال له في كلام صريح وواضح: «لو قُدِّر أنَّكم لستم حُكَّام الشام وملوكه، واستنصركم أهلُه؛ وجب عليكم النَّصر، فكيف وأنتم حكامه وسلاطينه؟!!».

ولم يزل بهم يحثهم ويعظهم، حتى خرجت جحافل جيوش المسلمين من مصر وتلاقت رايات المسلمين في الشام، «ففرح الناس فرحًا شديدًا بعد أن كانوا قد يئسوا من أنفسهم وأهليهم وأموالهم».

وهنا يكشف ابن تيمية عن عمل عظيم من الأعمال التي يجب أن يقوم بها العلماء، وهو التأثير على الأمراء المترددين والمتخاذلين، وإلزامهم بالدفاع عن بلاد المسلمين، وتقديم مصلحة الإسلام على المصالح الشخصية، وأنَّه يجب أن تكون مواقف العلماء هي المُؤثِّرة على قرارات السياسي، وليست قراراته هي المُؤثِّرة على مواقفهم.

● **ابن تيمية يحرض على الجهاد ضد الأعداء ويحث المسلمين عليه:**

حين توجَّه التتار إلى بلاد المسلمين؛ أقام ابن تيمية ميعادًا سنة (٦٩٧هـ) للجهاد في سبيل الله حرَّض فيه، وبالغ في أجور المجاهدين، وكان ميعادًا حافلًا جليلًا، أشعل فيه روح الانتصار في نفوس المسلمين.

وحين انزعج الناس سنة (٧٠٠هـ) من توجُّه التتار إلى بلاد الشام، وأخذوا يبيعون متاعهم ويتأهَّبُون للهرب، قام ابن تيمية بمجلسه في الجامع، وحرض الناس على القتال، وساق لهم الآيات والأحاديث الواردة في فضل الجهاد ووجوبه، ونهى عن الإسراع في الفرار، ورغَّب في إنفاق أجرة الهرب في الجهاد، وأوجب جهاد التتار، وألزم به.

وتوجَّه إلى العسكر القادم من حماة فاجتمع بهم، وحثَّهم وثبَّتهم، ورفع من معنوياتهم، وبيَّن الأجر العظيم الذي وُعدوا به.

وكان يذهب إلى المجاهدين في سبيل الله، ويجتمع بهم كثيرًا، ويبيتُ عندهم، ويعظهم ويقوي من جأشهم، ويَعِدُهم بالنصر، ويبشرهم الغنيمة، ويذكر لهم ما ينتظرهم من الجزاء عند الله في الجنة، بل إنَّه في بعض المواقف يقسم لهم ويقول: «والله إنَّكم منصورون»، فيقولون له: «قل: إن شاء الله»، فيقول: «إن شاء الله تحقيقًا لا تعليقًا».

وابن تيمية في هذا الموقف يكشف لنا بأنَّ الأدوار التي يقوم بها العلماء ليست منحصرة في جمع الأموال والتبرعات، ولا في إلقاء الخُطب والكلمات، وإنَّما هناك أعمال أخرى يحتاجها مَن هو في أرض الميدان، وهي تثبيت القلوب، وتقوية العزائم، ورفع المعنويات، وخير مَن يقوم بذلك هم العلماء، فالمجاهدون في الميدان يحتاجون إلى أن يكون العلماء بجوارهم وبقربهم؛ ليدعموهم بالدعم المعنوي المساوي للدعم المالي والحسي.

● ابن تيمية يُبيِّنُ بوضوح الموقف الشرعي في تلك النوازل:

بلغت الأمة الإسلامية في وقت غزو التتار لها مبلغًا عظيمًا من الضعف والهوان والتفرُّق، وبات الأمراء والملوك يتقاسمونها فيما بينهم، ويستحوذون على خيراتها ومقدراتها، وأضحى الناس مغلوبين على أمرهم، وخاضعين لهوى من يحكم ويتأمر عليهم.

ومع ذلك فحين دخل التتار بلاد المسلمين لم يتردَّد العلماء - ومنهم ابن تيمية - في وجوب محاربتهم والتصدي لهم، بل إن ابنَ تيمية يُؤكِّد ذلك الوجوب، ويقول: «قتال هؤلاء واجبٌ بكتاب الله وسُنَّة، رسوله، واتفاق المسلمين»، ثم بيَّن الأصول التي يقوم عليها ذلك الحكم، وجمع الأدلة الشرعية التي يعتمد عليها في فتواه.

وحين نزل الأعداء ببلاد المسلمين كتب كتبًا كثيرة إلى أمراء المسلمين، ومدائن الإسلام يحثُّهم فيها على الجهاد، ويُبيِّن حقيقة الموقف الشرعي في تلك النوازل، وذكر أقسام الناس في تلك الفتنة، فقال: «فهذه الفتنة قد تفرق الناس فيها ثلاث فرق: «الطائفة المنصورة، وهم المجاهدون لهؤلاء القوم

المفسدين، والطائفة المخالفة، وهم هؤلاء القوم ومَن تحيز إليهم من خبالة المنتسبين إلى الإسلام، والطائفة المخذلة، وهم القاعدون عن جهادهم، وإن كانوا صحيحي الإسلام»، فلينظر الرجل أيكون من الطائفة المنصورة، أم من الخاذلة، أم من المخالفة».

وأشار إلى أهميَّة ولزوم الحفاظ على بلاد المسلمين، وعلى مركزية الدولة الإسلامية، وأكد على أنَّ أهل الشام ومصر في زمنه هم المقاتلون عن دين الإسلام، وهم المدافعون عن حياضه، وأنَّهم أحقُّ الناس دخولًا في الطائفة المنصورة التي مدحها النبي ﷺ، وبيَّن أحوال المسلمين المزرية في بقاع الإسلام الأخرى: اليمن، والحجاز، والمغرب، وأفريقيا، وأوضح ما فيها من الفساد والبُعد عن الدين، والوقوع في الشرك والمحرمات.

وأكَّد في كلام واضحٍ جدًّا على أهمية ووجوب نصرة أهل الشام ومصر، وعلى أنَّ خذلانهم والتخلي عنهم من أعظم الخذلان للإسلام والمسلمين!!

وفي أثناء غزو التتار لبلاد المسلمين وجهت إليه أسئلة مُتعدِّدة عن تلك النازلة، ومن تلك الأسئلة سؤال مُفصَّلٌ يحكي شيئًا ممَّا وقع في ذلك الزمان مشابه لما يقع في زماننا هذا، فقال السائل: «ما تقول الفقهاء أئمة الدين في هؤلاء التتار الذين قدموا سنة تسع وتسعين وستمائة، وفعلوا ما اشتُهر من قتل المسلمين، وسبي بعض الذراري، والنهب لمن وجدوه من المسلمين، وهتكوا حرمات الدين من إذلال المسلمين، وإهانة المساجد لا سيما بيت المقدس، وأفسدوا فيه، وأخذوا من أموال المسلمين وأموال بيت المال الحمل العظيم، وأسروا من رجال المسلمين الجم الغفير، وأخرجوهم من أوطانهم وادعوا مع ذلك التمسك بالشهادتين، وادعوا تحريم قتال مقاتلهم

لما زعموا من اتباع أصل الإسلام، ولكونهم عفوا عن استئصال المسلمين، فهل يجوز قتالهم، أو يجب، وأيما كان، فمن أي الوجوه جوازه أو وجوبه أفتونا مأجورين؟!».

فما كان من ابن تيمية إلَّا أن بيَّن حكم الله في هذه القضية بكل وضوح، وبيَّن وجوب قتال هؤلاء، وأن قتالهم ليس ممَّا يقع فيه الخلاف بين المسلمين، وبيَّن أنَّه يجب على أمراء المسلمين وغيرِهم الوقوفُ ضِدَّ هؤلاء المعتدين ومحاربتهم، وأكَّدَ على أنَّ قتالهم من الجهاد في سبيل الله، وجمع النصوص الشرعية المُتعلِّقة بالجهاد والمبينة لفضله، وشَرَحَ وفَصَّلَ وأصَّلَ وبيَّنَ كثيرًا من المسائل الشائكة المُتعلِّقة بقتال أولئك الأعداء.

وابن تيمية في هذه المواقف يقوم بواجب من الواجبات المحتمة على العلماء في مثل هذه النوازل العظيمة النازلة بالأمة، فالأمة في مثل هذه الأحوال التي تُسفك فيها الدماء، وتُنتهك فيها الأعراض، وتُقهر فيها النفوس، وتُسرق فيها الأموال، وتُخرَّب فيها الديار يحتاجون إلى مواقف واضحة من العلماء، وجادة في بيان الحكم الشرعي، بحيث يكون فيها العلماء على قدر كبير من الشجاعة والوضوح والاتفاق، والاستقلال الذاتي عن المؤثرات الخارجية، فيبينون الموقف الشرعي ولو كان مخالفًا لبعض السياسيات.

● **ابن تيمية يُشارك في جهاد الأعداء بنفسه:**

لم يكتف ابن تيمية بتلك المواقف الواضحة والبينة في مواجهة أعداء الإسلام والمسلمين، وإنَّما جمع مع ذلك أن قام بالاشتراك بنفسِه في الجهاد ضدهم، وبذل ماله ونفسه في سبيل الله، فقد كان حاضرًا في أرض الوغى،

ومقاتلًا في سبيل الله مع المجاهدين، وكان يدور على المقاتلين يحثُّهم، ويُصبِّرهم، ويعدهم بالنصر، «وكان هو وأخوه يصيحانِ بأعلى أصواتهما تحريضًا على القتال، وتخويفًا للناس من الفرار».

وفي هذا المشهد يقف ابن تيمية العالِمُ الجليلُ في مثل هذا الموقف، وهو من أقوى ما يزيد من معنويات المجاهدين في سبيل الله، ومن أشد ما يُقوِّي من عزائمهم، وهذا يُؤكِّد على ضرورة وجود العلماء المعروفين في صفوف القتال وفي أرض المعركة، فكما أنَّ في ذلك أجرًا وثوابًا من عند الله، ففيه فوائد معنوية وقتالية للمجاهدين في سبيل الله.

ومن خلال هذا الاستعراض المختصر لجهد عالم واحد من علماء المسلمين في وقت الأزمات التي تمرُّ بها الأمة الإسلامية ينكشف لنا أنَّ الأدوار التي يُمكن أن يقوم بها العلماء في نصرة المسلمين، ورفع الظلم عنهم متعددة المشارب، ومتكاثرة الجهات، فليس جهدهم مُنحصرًا فقط في جمع الأموال، ولا في إلقاء الخطب والكلمات المُنكِرَة لِمَا يحدث في بلاد المسلمين، فمع أنَّ ذلك واجبٌ وهو أمرٌ مُهِمٌّ، إلَّا أنَّ هناك أدوارًا أخرى تنتظر مَن يقوم بها منهم، فهناك الدعم المعنوي والإيماني للمجاهدين، وهناك التوجُّه نحو الأمراء والملوك وحثُّهم على الجهاد في سبيل الله وإلزامهم ذلك، بل وتهديدُهم وتخويفُهم إن لزم الأمر؛ لأنَّ مصلحة المسلمين يجب أن تكون مُقدَّمة على كُلِّ مصلحة أخرى.

وإذا كانت تلك الأدوار لا يُمكِنُ أن يقومَ بها عالمٌ واحدٌ بمفرده؛ فإنَّه يجب أن يتجمع من علماء المسلمين العددُ الذي تتحقَّق به تلك الواجبات، ومتى ما فرطوا في ذلك، ولم يحرصوا على تجميع العدد المُجزِئ في تحقيق

تلك الواجبات؛ فهم آثمون عند الله -تعالى-؛ لأنَّهم فرطوا في أداء واجب محتم عليهم.

ومتى ما قام العلماء بواجبهم وحقَّقوا الأدوار المُتعلِّقة بهم؛ فإنَّهم فضلًا عمَّا يكسبون من الأجر العظيم عند الله، وعمَّا يؤدونه من الأمانة المناطة بهم، وعمَّا في ذلك من نصرة الإسلام والمسلمين . . . فضلا عن ذلك كُلِّه؛ فإنَّهم سيكسبون قلوب المؤمنين، ويستحوذون على حُبِّهم وتقديرهم، وفي هذا أكبر نصر للدعوة الإسلامية، ولمذهب الحقِّ الموافق للسُّنَّة، فنتيجة لما قام ابن تيمية من مواقف مشهودة أحبَّه الناس، وتعلَّقوا به، ومالوا إليه، ودافعوا عنه، وقبلوا دعوته، ورضوا بتوجيهه لهم وإرشاده إياهم.



سطوةُ الأفكارِ ... وضرورةُ المراجعةِ الصادقةِ

تبلغُ بعض الأفكار في درجة الاقتناع بها إلى أن تكون لها سطوةٌ كبيرةٌ وتأثيرٌ بالغٌ على ذهنية المتبني لها، وقد تصل هذه السطوة في بعض المظاهر إلى أن تكون هي المسيطرة على تفكير المرء، والمتحكمة في توجهه، ومنتجه العلمي، بينما يُخيَّلُ إليه أنَّه هو الذي يتحكَّم فيها، أو هو الذي يُسيِّرُها!

وترجع هذه السطوةُ إلى أسبابٍ عديدة، فهي إمَّا أن تكون راجعةً إلى جمال الفكرة وحسنها، وإمَّا أن تكون راجعةً إلى كونها تُلبِّي حاجة اجتماعيَّةً أو علميَّةً مُلحَّةً، وإمَّا أن تكون راجعةً إلى طبيعة العقل المتبني لها، وإمَّا أن تكون راجعةً إلى طبيعة التحولات الفكرية التي تعيشها الساحة، فكثير من الأفكار تجد لها رواجًا في زمن التحولات والموضات.

فهذه الأحوال تفتح الباب على مصراعيه للإعجاب ببعض الأفكار، وتجعل لها سطوة على ذهنية الشخص، وتصيرها المتحكمة في توجهه الفكري وطرحه العلمي، وتجعله خاضعًا لها، وملبيًّا لمتطلباتها، وسائرًا في مسارها من حيث لا يشعر .

فبعض الأشخاص تسيطر عليه فكرةُ التجديد والإضافة، فتجده يميل إلى كُلِّ ما يفوح منه ذلك المعنى، ولا يتوجَّه مُؤشِّرُ عقله إلَّا إليه، ويتبنَّى أقوالًا

عديدة بحُجَّة أنَّه مُنطلِقٌ من الدليل، وهو في الحقيقة واقعٌ تحت سطوة فكرة التجديد، ورُبَّما يغفل اعتبار معانٍ أخرى ممَّا له تأثيرٌ في بناء الفكرة وتصحيحها، ورُبَّما يتكلَّف في تبرير رأي مُعيَّن لأجل أنَّه وافق سير الفكرة التي سيطرت على عقله، وهو لا يشعر بذلك .

وبعض الأشخاص تُسيطر عليه فكرةُ الإبقاء على الأصل والمحافظة على المعهود، فتجده يميل إلى كُلِّ ما يوافق هذه الحالة، ويتبنَّى أقوالًا عديدة بحجة أنَّه مُنطلق من الدليل، وهو - في حقيقة الأمر - واقعٌ تحت سطوة فكرة الإبقاء على الأصل، ويظلُّ يتشكَّكُ في كُلِّ فكرة فيها خروجٌ عن المعهود، وانفصالٌ عن المشهور، بحجة الاحتياط والتدقيق، وهو لا يشعر أنَّه واقع تحت سطوة الأفكار، وربما يتكلَّف في تبرير رأي معين لأجل أنَّه وافق سير الفكرة التي سيطرت عليه وهو لا يشعر بذلك .

وتجد بعض الأشخاص الذين أعجبوا بعالِمٍ أو مُفكِّرٍ يميلون إلى التسليم بأقواله والسير مع نَفَسه الفكري بحجة أنَّه قدَّم من الأدلة ما أقنعهم، ولو راجعوا أنفسهم بصدق لرُبَّما أدركوا أنَّهم واقعون تحت سطوة الأفكار، وهم لم يشعروا بذلك .

وفي المقابل تجدُ مَن أبغض شخصًا، أو انصرف قلبُه عنه يردُّ كُلَّ ما يصدر عنه، ويُقلِّلُ من أهميَّة ما يُقرِّره، بحُجَّة أنَّه لم يُقدِّم من المُبرِّرات ما يُقنعه بذلك، ولو راجع نفسه بصدق؛ لرُبَّما أدرك أنَّه واقع تحت سطوة الأفكار، وهو لم يشعر بذلك.

ويتظاهر الإنسان في مواقف كثيرة بأنَّه لم يقتنع بالقول، ولم يدعو إليه إلَّا بعد أن قتله بحثًا وتفكيرًا وتحليلًا، وأنَّه استطاع بذلك أن يتجرد للفكرة

نفسها، ولم يقع تحت تأثيرها، ولم يُقصِّر في تحريرها، ولو حاول أن يجلس مع نفسه ويحاصرها بالأسئلة الجريئة والصادقة؛ لرُبَّما توصَّل إلى أنَّه هو الذي وقع في شبكة سيطرة الأفكار، وأنَّ الفكرة التي شعر بأنَّه المتحكم فيها هي التي تحكمت في سير ذهنه، وطبيعة النتيجة التي توصل إليها.

وهذه السطوة ليست من الأمور المتخيلة، وإثبات تأثيرها بتلك الصورة ليس من المبالغة، فكم مرَّت بالإنسان من نماذج تكشفت فيها سطوة الأفكار على عقول كبيرة بشكل ظاهر، فكم خاض الإنسان من حوارات، وكم قرأ من مقالاتٍ يظهر فيها المحاور والكاتب أنَّه اعتنق فكرته بناء على الدليل المقنع، وأنَّه هو الذي يُسيِّرُها كيف يشاء، ولكن يبدو للمراقب الحصيف أنَّه قابع تحت سطوة الفكرة، وخاضع لنشوتها، ومستسلم لرونقها وهو لا يشعر.

وهذه السطوة من المداخل النفسية الخفيَّة التي تحتاج من الشخص المخلص مع ربه، والصادق مع نفسه، والجاد في فكره وعمله أن يراجع نفسه في كلِّ لحظة وفي كل حال، حتى يتحقق من عقله هل دخل تحت هذه السطوة التي تُفقد الإنسان الاستقلال والتجرد للحقِّ، وهل أصيب بالدخول تحت تأثيرها، أم إنَّه سَلِم من ذلك كُلِّه؟!!

وقد تفطَّن الشيخ عبد الرحمن المعلمي لمعنى سطوة الأفكار، وأدرك تأثيرها على مسيرة الفكر وعلى عقلية الشخص، فقال في مقولة مُعبِّرة: «مسالك الهوى أكثر من أن تحصى، وقد جربت نفسي أنَّني رُبَّما أنظر في القضية زاعمًا أنَّه لا هوى لي، فيلوح لي فيها معنى، فأقرره تقريرًا يُعجبني، ثم يلوح لي ما يخدش في ذاك المعنى، فأجدني أتبرَّمُ بذاك الخادش، وتنازعني نفسي إلى تكلُّف الجواب عنه، وغضِّ النظر عن مناقشة ذاك

الجواب، وإنَّما هذا لأنِّي لمَّا قرَّرت ذاك المعنى أوَّلًا تقريرًا أعجبني؛ صرت أهوى صحته، هذا مع أنَّه لا يعلم بذلك أحدٌ من الناس، فكيف إذا كنت قد أذعته في الناس، ثم لاح لي الخدش؟ فكيف لو لم يلح لي الخدش، ولكنَّ رجلًا آخر اعترض عليَّ به؟ فكيف لو كان المعترض ممَّن أكرهه؟»[1].

إنَّ كُلَّ مَن يهتم بعلم الأمة وفكرها عليه أن يسأل نفسه ويحاصرها بالأسئلة الصريحة والجريئة التي تكشف له عن مدى دخوله تحت سطوة الفكرة، واستجابته لتأثيراتها، هذا ما يستوجبه كمال الإخلاص والتجرد، وصدق التعلُّق بالله -تعالى- وصرامة المنهج وصلابته.



---

(١) التنكيل (٢ / ٢١٢).

إضاءاتٌ في طريقِ البناءِ الفكريِّ الواعي

تُمثِّل هزيمة حزيران سنة (٦٧ م) منعطفًا حادًّا في تاريخ الفكر العربي المعاصر، فقد أضحت أطياف عديدة مقتنعةً بأنَّ التخلف العربيَّ نابعٌ من الداخل، ومن ثَمَّ فالإصلاح والخروج من الأزمة لا بُدَّ أن يكون مُنطلقًا ابتدءًا من القواعد الداخلية لا من المعسكرات الخارجية.

فقامت نتيجةً لتلك القناعةِ مشاريعُ فكريَّةٌ عملاقة مُتوجِّهة نحو التراث تبحث في مواده، وتُنقِّب في أرضيته، وتُحلِّل في أفكاره، وتُفكِّك في مضامينه، وقطعت شوطًا كبيرًا في سبيل الظرف بما يُمكن أن يكون مُخلصًا للأُمَّة العربيَّة ممَّا هي فيه من أزمات، وقد تنوَّعت تلك المشاريع في مناهجها ومبادئها ومُنطلقاتها، وبالتالي في نتائجها ومُستخلصاتها.

ثم شهد الفكر العربيُّ مُنعطفًا حادًّا آخر جعل لتلك المشاريع حضورًا مُكثَّفًا في الوسط الثقافي، وانتشارًا واسعًا لدى الأجيال الشبابية، وغدت تُمثِّل المادة الفكريَّة التي يُبنى عليها ما يُسمَّى بالفكر العربي، فأوَّلُ ما يتبادر إلى الذهن عند سماع هذا المصطلح (الفكر العربي) هو تلك المشاريع التي انصبت على التراث الإسلامي بمناهجها المختلفة، مع أنَّ الفكر العربي أوسع منها بكثير!

وذلك راجعٌ إلى أنَّ تلك المشاريع نالت نصيبًا عاليًا من الدعوة، وحظًّا وافرًا من الترويج، وقدرًا كبيرًا من الاستدعاء والتجميل والتحسين.. مع خلو الساحة الفكرية من المشاريع المنافسة التي تُلبِّي حاجيات العقول المتسائلة.

وهذا النوع من الدعوة - عادةً - ما يُؤدِّي إلى حالة فقدان التوازن في عقلية المتلقي لتلك المشاريع، فهي تُوصِّل إلى استغراق عميق في تلقي الأفكار المتضمنة، وتؤول إلى ضعف شديد في الحاسة النقدية لدى المتلقي، وتنتهي إلى خفوت ظاهر في ثوران التساؤلات المشروعة حول منهجية البحث وآليات التحليل المُتَّبَعَة في تلك المشاريع.

فإذا اجتمعت هذه الأحوال النفسية مع ما تعانيه تلك المشاريع نفسُها من إشكاليات معرفية، وتسربات منهجية طافحة؛ فإنَّه سيُؤدِّي بالضرورة إلى إحداث أضرار جسيمة في كيان الفكر العربي المعاصر، ليس أقلها شيوع التقليد، واختفاء النقد والتجديد، وضحالة الحيوية والإبداع، وتحريف الحقائق وتضليل المفاهيم.

والأساسات البنائية للمسيرة الفكرية تُبنى على الانفصال التام في عقلية القارئ عن تلك المشاريع، وتتطلب الحرص الشديد على التوازن في التعامل معها، وتتطلب أيضًا الوعي بالتساؤلات المنهجية التي تحاكم إليها المواد المكونة لها، وتستوجب استحضار الإشكاليات النقدية التي تُضفي على ذهنية المتلقي والقارئ الاستقلالَ، وعدم الذوبان في أودية تلك المشاريع.

ومن المُهِمّ أن نشير إلى أنَّ الخطابات المنصبَّة على التراث مكونة من مواد معرفية ثلاث، وكُلٌّ مادة منها تدور حولها تساؤلات نقدية تحتاج إلى أجوبة واضحة ومحددة، وتتطلَّب فحصًا منهجيًّا ومعرفيًّا صارمًا.

- **أمَّا المادةُ الأُولى**: فهي الآليات والمناهج التي تُمثِّل الأرضية والقاعدة الصلبة للعمليَّة النقديَّة، والغالبُ عليها أنَّها مستعارة ومنقولة من الفكر الغربي، وهذه المادة تتطلَّب الفحص المعرفي من جهات عديدة:

(١) التحقُّق من إمكانيَّة نقل المناهج الفكريَّة من محاضنها الأصليَّة إلى محاضن أخرى مختلفة عنها في الخلفيات والطبيعة والتاريخ.

(٢) التحقُّق من اكتمال بناء تلك المناهج والانتهاء من جميع متطلباتها، والتأكُّد من أنَّها في محضنها الأصلي انتهت من طور البناء والتكميل.

(٣) التثبُّت من فَهْمِ الناقل لها، واستيعابه لمضمونها، وإدراكه لحقيقتها ولمسارها وتفاصيلها ومستلزماتها.

(٤) التحقُّق من سلامة تطبيق المستعير، وتنفيذه لأجندتها على الأرضية الأخرى بشكلٍ يتوافق مع مقتضياتها.

(٥) التأكُّد من صِحَّتها في نفسها واستقامتها، وانضباطها في مقدماتها ومراحلها، والتحقُّق من المواقف النقديَّة التي أُقيمت حولها في الأرضية الأصلية.

وأمَّا المادةُ الثانيةُ: فهي المادة التراثيَّة، وتُعَدُّ بمثابة المواد الخام التي تطبق عليها تلك المنهجيات والآليات، **وهي تتطلَّب الفحص المعرفي من عِدَّة جهات**:

(١) البحث في نوع المصادر والمراجع التي تمَّ الاعتماد عليها في

الوصول إلى المادة التراثية، والتأكُّد من قيمتها العلميَّة.

(٢) التحقُّق من صحة المادة التراثية وسلامتها من الخطأ والتحريف.

(٣) التوصُّل إلى كيفية التعامل مع المادة التراثية، وإجراءات العرض لمحتواها.

(٤) التثبُّت من فَهْمِ المادة التراثية بشكل صحيح، والإدراك الصحيح لمضمونها الحقيقي المتوافق مع منظومتها المعرفية.

(٥) التأكُّد من استيعاب جميع الشواهد التراثية التي لها ارتباط وعَلاقة بموضوع البحث.

- **وأمَّا المادة الثالثة:** فهي النتائج المعرفية التي تمَّ استخلاصها، وهذه المادة تتطلَّب الفحص من عدة جهات:

(١) مدى اتساق النتيجة مع العقل، واستقامتها مع مبادئه وأصوله الفطرية.

(٢) مدى توافق النتيجة مع التاريخ التراثي، واتساقها مع طبيعته، ومجرياته ومراحله ومشاهده وتطوراته.

(٣) مدى موافقة النتيجة لأصول الشريعة، ومطابقتها لمقتضيات دلالات النصوص الموثوقة.

● **الخطابات المضادة:**

وقد شهد الفكر العربي في المقابل نُموًّا ظاهرًا لخطابات قامت بالفحص المنهجي لتلك المشاريع، ومارست عمليات نقدية مهمة كشفت فيها عن الأخطاء المعرفية التي تشرَّبتها، وأظهرت مواطن الخلل الفكري التي

استشرت في جسدها، وأثارت حولها تساؤلات منهجية تضرب في الأعماق، وقامت بمساءلة معرفية جادَّة للمنهجيات والآليات المُتَّبَعَة فيها، ومارست عمليات تمحيصية علنية لموادها المعرفية ونتائجها الفكرية.

وقد تنوعت تلك الخطابات المضادة، فمنها ما هو متضمن في غيره، سواءٌ كان ذلك الغير مؤلفات بحثية عامة أو مجلات علمية، ومنها ما هو مستقل بنفسه، وهذا النوع منه ما هو خاص بفحص اتجاه أو مشروع محدد، كمثل النقد الذي قام به جورج طرابشي لمشروع الجابري، أو النقد الذي قام به لنقد مشروع حسن حنفي، وكمثل النقد الذي قام به طيب تيزيني لنقد مشروع الجابري، ومنها ما هو عام يتناول القضايا المنهجية في التعامل مع المشاريع الحداثية بشكل عام.

ويبرز التنوع فيها أيضًا من جهة أخرى، فقد اشترك في تلك العملية التمحيصية أطياف مختلفة منهم من يدين بدين الإسلام، ومنهم من يدين بدين النصرانية، ومنهم الإسلامي ومنهم العلماني، ومنهم من هو بين بين، فكل هؤلاء جمع بينهم النقد الموجه إلى الخطاب الحداثي المسلط على التراث الإسلامي.

وإبراز تلك الخطابات، وتسليط الأضواء على مضامينها من أقوى ما يُحدث التوازن الفكري في التعاطي مع تلك المشاريع العملاقة، ومن أصلب ما يُؤدي إلى تنمية الوعي النقدي لدى القارئ بشكل ناضج وقوي.

وسنقوم بعرض جملة من تلك الخطابات التي توجهت إلى المشروع الحداثي بالنقد، ولا بُدَّ أن ننبه على أنَّ اختيار مُؤلَّف بعينه لا يعني تأييد كُلِّ

ما جاء فيه من أفكار، ولا يتعرض لاتجاه مُؤلِّفه بمدح أو ذم، وليس القصد من عرضه بيان كلِّ ما تضمنه، ولا عرض لكل أفكاره، ولا مدح لطريقة البحث ومنهجيته . . . كلُّ هذه الأمور غير مقصودة. . وإنَّما المقصود توضيح فكرة الكتاب بشكل مختصر جدًّا، وإبراز بعض المضامين النقدية التي اشتمل عليها، حتى يتسنى الاستفادة منه بالقدر المناسب.

● **الكتابُ الأوَّلُ: «إشكاليَّةُ تأصيلِ الحداثة في الخطابِ النقديِّ العربيِّ المُعاصرِ»، ومؤلفه: عبد الغني بارة.**

وقام هذا الكتاب بتسليط الأضواء على الصعوبات التي تقف في طريق توضيح مفهوم الحداثة وتأسيسها، واحتوى على مناقشة مطولة لقضية استعارة المناهج الغربية، وبيان الإشكاليات المنهجية والمعرفية التي ترتبط بها، واحتوى أيضًا على حشدِ نصوص كثيرة تضمنت اعترافات عدد من كبار المفكرين العرب بالأزمة المنهجية التي يعيشها الخطاب العربي جرَّاء الاقتراض الشديد من الفكر الغربي.

وتضمَّن الكتاب أيضًا أوجه نقدية مهمة، وجَّهها عددٌ من المفكرين العرب إلى خطاب الحداثة تتعلَّق ببنية المناهج والآليات التي تمَّ تفعليها في مشروعهم.

● **الكتابُ الثاني: «القراءةُ الجديدةُ للنصِّ الدينيِّ»، ومؤلفه: د. عبد المجيد النجار.**

احتوى هذا الكتاب على مادة شرعية وتاريخية، تمَّ التأصيل من خلالها لطبيعة النصِّ الدينيِّ، والتأكيد على أنَّه نصٌّ إلهيٌّ، وليس مجرد منتج ثقافي، وقرر من خلالها موثوقية النص الديني وسلامته من النقص ودخول الخلل

فيه، وأوضح موضوعية النص الديني واستقرار دلالاته ومعانيه ومضامينه الحكمية.

وأبان عمَّا في القراءة الجديد التي قام بها الخطاب الحداثي من إشكاليات منهجية، ومخالفات دينية، وتجاوزات للمبادئ العقلية، وقفز على الحقائق التاريخية.

● **الكتابُ الثالثُ: «استقبالُ الآخرِ، الغربُ في النقدِ العربيِّ المُعاصرِ»، ومؤلفه: سعد البازعي.**

ويُقدِّم هذا الكتاب صورة للنقد العربي المعاصر، ويكشف عن التحديات والمشكلات التي يعاني منها، ويُؤكِّد على أنَّها أكثر من المنجزات وأوسع منها.

واستهل الكتاب بشرح معالم الإشكاليات المنهجية في الخطاب العربي، وكشف عن مقدار التهالك والارتماء في أحضان الفكر الغربي، ودرجة الإعجاب والتقليد التي وصل إليها.

ثم أكَّد على أهميَّة الخصوصية السياقية للنقد الغربي، وعلى ارتباطها العضوي بالأرضية التي نبتت فيها.

وقدَّم الكتاب مادة نقديَّة قويَّة، يُمثِّل الوقوف عليها ترسانة مهمة في التعامل مع الخطاب العربي المعاصر..، فقد حشد مواقف عدد من كبار المفكرين العرب الذين وقفوا ضد الاقتراض المحموم من الفكري الغربي، وكشف عن أن عددًا من المناهج المستعارة لم تكتمل بعد في موطنها الأصلي، وأبان عن الأغلاط التي وقع فيها المقترضون حين نقلوا المناهج

الغربية، سواء في فهمها، أو في نقلها، أو في تصويرها، أو في مقدار وطريقة اقتراضهم، وأوضح أيضًا الآثار العلمية التي تنتج عن الاستهلاك للمنتج الغربي.

● **الكتابُ الرابعُ: «التيارُ العلمانيُّ الحديثُ، وموقفُه من تفسيرِ القرآن»، ومؤلفه: منى الشافعي.**

يظهر في هذا المُؤلَّف استغراق في العرض، ويظهر فيه خفوت في تحليل مقالات العلمانية، وتحرير مواقفهم، وكَثُرَتْ فيه المباحثُ الاستطراديَّةُ.

ومع هذا فقد كشف تشكيك الخطاب العلماني في مصدرية القرآن وثبوته، وأظهر مقدار التحريف الذي مارسه على التفسير، والتجاوزات المنهجية التي وقع فيها.

وكشف أيضًا عن المراوغة العلمانية في نشر أفكارهم، وشرح طريقتهم وأساليبهم في إضفاء الشرعية عليها، وأبان عن التجاوزات في المادة التراثية التي قام العلمانية بتحليلها، وأوضح الخلل المنهجي الذي وقعوا فيه.

وأزال الغطاء عن غياب الموازين، وتحديد المعايير العلمية في التعامل مع المواد التراثية والشرعية.

وجمع الكتاب قدرًا كبيرًا من التناقضات المعرفية التي وقع فيها بعض الخطاب العلماني.

● **الكتابُ الخامسُ: «العلمانيون والقرآنُ الكريمُ»، ومؤلفه: د. أحمد الطعان.**

ويُعد هذا الكتاب موسوعة ضخمة، جمع فيه مؤلفه قدرًا كبيرًا من تقريرات الخطاب الحداثي ومواقفهم، وحشد فيها جملة كبيرة من نصوصهم

ومقالاتهم، وهو يُعَدُّ خزينة كبيرة تقدم خدمة عالية لمن يقصد الوقوف على حقيقة المشروع الحداثي، ولكن ذلك الجمع على حساب النقد والتمحيص، فقد بدت هذه المهمة خافتة.

وقد كشف الكتاب عن تناقضات عديدة وقع فيها الخطاب الحداثي، وكشف أيضًا عن الانتقائية في التعامل مع التراث، وتصفية بعضه لحساب بعض، كما فعل مع الشافعي لحساب الشاطبي.

وأشار إلى عمليات التزوير التي مورست في الأحداث التاريخية والفكرية، وأشار إلى شذوذات مورست خرج بها الخطاب الحداثي عن المعقول وعن قطعيات الشريعة، وقام بعملية نقدية احتوت على المقارنة بين المادة التراثية كما هي في المصادر الأصلية وبين حضورها في المنتج الحداثي، وأبان مدى التخليط الكبير الذي وقع.

وشرح الطريقة الخاطئة التي مورست في الاقتراض من الفكر الغربي، ممَّا يجلي ظاهرة الاستلاب الفكري الذي يعيشه الخطاب العربي بشكل ظاهر.

● **الكتابُ السادسُ: «تجديدُ المنهجِ في تقويمِ التراثِ»، ومؤلفه: د. طه عبد الرحمن.**

يقوم هذا الكتاب على الجانب البنائي من حيث الأصل، فالمقصد الأصلي له هو اكتشاف الآليات والمناهج التي تشبع بها التراث، ومحاولة تجديدها وتسليط الأضواء عليها، وبيان فاعليتها، وكان من ضروريات العملية البنائية المرور على المشاريع التي تناولت التراث بالدرس؛ لتقييمها وفحصها، وتقديم نظرة فاحصة حولها، انكشف من خلالها جملة من

الإشكاليات المنهجية التي تعاني منها تلك المشاريع.

وكان التركيز على مشروع الجابري بشكل مكثف، لمبررات عديدة تظهر من خلال قراءة الكتاب.

وقام المؤلف بمحاكمة واسعة شملت قطاعات متعددة من مكونات النقد الحداثي، فانطلق من تأكيد جهل الحداثيين بالتراث، ودلَّل على ذلك، وأبرز الآفات الكبرى التي تشبعت بها مشاريعهم.

وقد أولى الآليات المنهجية التي قام عليها النقد الحداثي مزيد اهتمام، وبيَّن أنَّها لا تتناسب مع طبيعة التراث العربي، وفضلًا عن ذلك فإن نقلها لم يَسْلم من التحريف والتغيير، حيث إنَّ الناقل لها لم يتمتع بالفهم الجيد لها، ولم يستوفِ واجبات الترجمة والنقل، وبيَّن أنَّ الآليات التي اعتمد عليها الجابري لا تُمثِّل نسقًا متكاملًا، حيث إنَّها تُؤدي إلى مقتضيات متناقضة.

● **الكتابُ السابعُ: «روحُ الحداثةِ»، ومؤلفه: د. طه عبد الرحمن.**

أراد المؤلف في هذا الكتاب أن يُؤسِّس لحداثة إسلامية لا تعتمد على المنطلقات الغربية، وإنَّما تنبع من الأصول الإسلامية، وحاول أن يشرح روح الحداثة التي يرى أنَّها تُمثِّل القيم الإسلامية بشكل مكثف.

ويُعَدُّ الكتاب في جملته نقدًا إجماليًا لظاهرة الاقتراض من الفكر الغربي، وتقييمًا منهجيًا لحالة الاستهلاك الكبرى التي وقع فيها الخطاب الحداثي.

وقد عقد المؤلف فصلًا تناول فيه القراءة الحداثية للنص الديني، وكشف عن خططها واستراتيجياتها، ونقد من خلاله فكرة التأنيس للنص الديني وقطع صلته بالله -تعالى-، ونقد كذلك عقلنة النص، وإزالة الجانب

الغيبي منه، ثم تناول فكرة التاريخية التي تُعدُّ مرتكزًا مُهِمًّا للقراءة الجديدة بالنقد والتفكيك.

وانتهى بعد قراءة مطولة إلى أنَّ الخطاب الحداثي يُعاني من فقد القدرة على النقد، حيث إنَّه لم يكن لديه تصور تامٌّ للموضوع، ويُعاني أيضًا من ضعف التصور للمنهجيات التي نقلها، وكشف عن أنَّه نقل منهجيات مازالت في طور البناء ولم تكتمل بعد، وأنَّه نقل أفكارًا عبارة عن وسائل نقدية أشبه بالموجات الفكرية الزائلة منها بالمنجزات العلمية الراسخة.

ولا بُدَّ من التنبيه على أنَّ هذا الكتاب، والذي قبله يتصف بالصعوبة في العبارة والتعقيد في التركيب، والدقة العالية في الترتيب، والتركيز الشديد في الألفاظ، بحيث يصعب فهمه والاستمرار في قراءته، ولكن يُمكن التغلب على هذه الإشكالية بالاطلاع على كتاب «حوارات المستقبل» للمؤلف نفسه؛ فإنَّ هذا الكتاب يُعدُّ كالمدخل لفكر طه عبد الرحمن؛ لأنَّه عبارة عن حوارات دارت بينه وبين كبار المقربين منه، وقد قرب فيها أفكاره ومصطلحاته بشكل جيد وسهل في نفس الوقت.

● **الكتابُ الثامنُ: «الحداثيون العربُ في العقودِ الثلاثةِ الأخيرةِ والقرآنُ الكريمُ»، ومؤلفه: د. الجيلاني مفتاح.**

قام المؤلف في كتابه برصد تاريخي للخطاب الحداثي العربي، وأوضح مراحله التي مرَّ بها، ومدارسه واتجاهاته، وأبان عن موقف الحداثيين من القرآن وعلومه، وكشف عن منهجهم في فهم القرآن، وجمع عددًا من تطبيقاتهم العقدية والفقهية، وهو في كُلِّ ذلك يقدم أوجهًا نقدية يكشف فيها عن الخلل الغائر في الخطاب الحداثي.

وفي تشخيص الممارسات المنهجية الخاطئة لدى الحداثيين العرب كشف عن: المجازفة وغياب الدليل، وانتشار التناقض والتصادم الكثيف، والتمويه والمراوغة والانتقائية، وغياب الاتساق، والقفز على الحقائق التاريخية، فضلًا عن المجاوزة الظاهرة لقطعيات النصوص الشرعية.

● **الكتابُ التاسعُ: «ظاهرةُ التأويلِ الحديثةِ في الفكرِ العربيِّ المُعاصرِ»، ومؤلفه: د. خالد السيف.**

قام المؤلف برصد تاريخي لظاهرة التأويل، وتتبع لمسيرته التاريخية والجغرافية، وتتبع لنموها في الفكر العربي وتطوراتها وتشكلاتها، وجذورها التي استمدت منها.

والكتابُ في جملته يُعَدُّ عرضًا شيِّقًا لأبرز الأفكار التي قامت عليها القراءة الحداثية للنصِّ الشرعي، إلَّا أنَّه يظهر فيه الاستغراق في الشرح والبيان على حساب النقد والتفكيك لكثير من المضامين التي تمَّ عرضها في الكتاب.

ويقف القارئ له على بيان جيِّد للإشكاليات المنهجية التي وقعت فيها القراءة الحداثية، ومنها: ظاهرة الإسقاط المنهجي التي لم يراعَ فيها التناسب بين طبيعة المناهج المستعارة وبين طبيعة الأرضية المطبقة عليها، ومنها: المبالغة والتجاوزات في ادعاء النتائج، ومنها: نقل مناهج وآليات لم تكتمل بعد ولم يحسم الأمر فيها، ومنها: الكشف عن أثر غياب التدليل على الأفكار والدعاوى، ومنها: مخالفة الأسس النظرية التي قامت عليها القراءة الجديدة للمبادئ الفطرية.

● **الكتابُ العاشرُ: «المرايا المحدبة»، ومؤلفه: د. عبد العزيز حمودة.**

يُعَدُّ هذا الكتاب أول ثلاثية الدكتور عبد العزيز حمودة التي قام فيها بنقد موسع للخطاب الحداثي العربي المعاصر، والكتاب الثاني منها يحمل اسم: **«المرايا القعرة»**، وحمل الثالث اسم: **«الخروج من التيه»**، وقد كشف فيها المؤلف عن الإشكاليات المعرفية والمنهجية المتجذرة في بنية الحداثة، وتُعَدُّ هذه الثلاثية موسوعة ضخمة تحتاج إلى دراسات مُطوَّلة تكشف ما تضمَّنته من قِيم نقديَّة ومبادئ تمحيصية.

ولعلَّ من أبرز ما تضمَّنه كتاب «المرايا المحدبة»: كشفه عن أساليب الخطاب الحداثي الدعوية، حيثُ يقصد إلى الغموض في العبارات والألفاظ، والتكلف في المصطلحات، والمراوغة المتعمدة، وإظهاره للتناقضات العديدة التي وقع فيها، واكتشافه للانتقالات التي يقوم بها الحداثيون من مشروع إلى مشروع مناقض له من غير أي مبرر، وتبيانه كيف أنَّهم استعاروا مناهج غربية نقدها الغرب نفسه وتجاوزها بمراحل مُتقدِّمة، وحشده للأزمات التي يعيشها الخطاب الحداثي، سواء الأزمة في المصلح نفسه، أو في نقله واستعارته، أو في فهمه واستيعابه.

ويتضمَّن الكتاب أيضًا جمعًا للأدلة العقلية الواقعية التي يثبت من خلالها بطلان نظرية التفكيك التي نادى بها عدد من الفلاسفة الحداثيين، ويشتمل الكتاب أيضا على حشد كبير لأقوال عدد من كبار المفكرين العرب أقروا فيها بالمأزق المنهجي الذي وقع فيه الخطاب الحداثي.

● **الكتابُ الحادي عشر: «القرآنُ الكريمُ والقراءةُ الجديدةُ، دراسةٌ تحليليَّةٌ نقديَّةٌ لإشكاليَّةِ النصِّ عند محمد أركون»، ومؤلفه: د. الحسن العباقي.**

يقف الكتاب من أول صفحاته وقفة جادة وصارمة مع المشروع الأركوني، ويُواجهه بأسئلة واعتراضات شرعية وتاريخية وعقلية عديدة، يكشف من خلالها القفزات الهائلة التي وقعت من أركون في بناء مشروعه النقدي، وهو كتاب نقدي تساؤلي من أوله إلى آخره، ويكاد يستوعب المواد الثلاث المكونة للمشاريع النقدية.

فقد وقف مع أركون في كثير من المضامين المعرفية التي نسبها إلى التراث، وبيَّن كيف أن توصيفه لها لم يكن صحيحًا، وخاصَّة ممَّا ادعى فيه أركون بأنَّها من اللَّامفكر فيه.

وقام بحصر تعاملات أركون مع القرآن الكريم وقدَّم حولها تساؤلات منهجية تضرب في العمق، وتكشف مقدار الخلل المنهجي الذي وقع فيه.

وحاكم النتائج التي توصل إليها إلى العقل والمبادئ الفطرية، وكشف عن مخالفتها الظاهرة لذلك.

وأظهر في أثناء الكتاب عددًا غير قليل من التناقضات التي وقع فيها أركون، وبين أبعادها على فكره ومشروعه.

● **الكتابُ الثاني عشر: «الغارةُ على التراثِ الإسلاميِّ»، ومؤلفه: جمال سلطان.**

يحتوي هذا المؤلف - مع صغر حجمه - على مادةٍ علميَّةٍ جيِّدةٍ تساعد بشكل كبير على انعتاق عقلية القارئ من ذلك الزخم الكبير الذي أحيطت به

المشاريع الحداثية، فقد جمع عددًا من الاعتبارات التي تُؤكِّد قيمة التراث، وضرورة الصرامة المنهجية في التعامل معه، وسلَّط الأضواء على الأمور التي تبرز خصوصيات التراث الإسلامي عن غيره، وأشار إلى آثار القفز على هذه الخصوصية، ونبَّه على غياب الأبجديات المنهجية في الدراسات التراثية المعاصرة، وأولى قضية الإسقاط المنهجي اهتمام خاصة، وضرب أمثلة على التزوير التاريخي في تلك الدراسات...

والوقوف على هذه المُؤلَّفات واستخلاص ما اشتملت عليه من رؤى نقديَّة من أقوى ما يُؤسِّس العقليَّة النقديَّة، ومن أصلب ما يُحقِّق التوازن الفكري في التعامل مع المنتج الحداثي، وبلا شَكٍّ فهناك مُؤلَّفات أخرى تحتاج إلى إبراز، وتتطلَّب تسليط الأضواء عليها، ولعلَّ ذلك يكون في مناسبات أخرى إن شاء الله تعالى.



الليبراليَّةُ السعوديَّةُ .. والتأسيسُ المأزومُ

يلحظ المراقب للحالة الفكرية في الداخل السعودي نشاطًا مُكثَّفًا للتيار الليبرالي، فقد أخذ بكُلِّ ما أوتيه من قوة يعرض نفسه للناس في محافل كثيرة، ويبدو بأصوات متعددة، ويظهر في أشكال مختلفة، باحثًا بكُلِّ ذلك عن موطئ قدم يبني عليه مشروعه الفكري والاجتماعي.

وقد تناول عددٌ من المثقفين مخرجات التيار اللِّيبرالي بالتوصيف والتمحيص والنقد، وجاء هذا المقال ليتناوله من جهة معرفية بحتة، وليُحاكمه إلى الشروط التي يجب توفرها في كُلِّ مشروع ناضج منتِج، وليُقارنه بالمشاريع التي استطاعت أن تُقدِّم للمجتمعات حُلولًا حقيقيَّة تخرجها ممَّا تُعانيه من أزمات، وتعيشه من إشكاليات.

وإذا حاول المراقب أن يتعاطى مع التيار الليبرالي السعودي بهدوء، وأن يتعامل مع منتجه الفكري والثقافي بمهنية في التحليل وإتقان في التوصيف.. ؛ ليتعرَّف على مقدار ما يمتلكه من مؤهلات معرفية وفكرية وسلوكية تُؤهِّله للعيش والنمو في الحالة السعودية.. سيخلص منذ المرحلة الأولى من التحليل إلى نتيجة مفادها: أنَّ التيار الليبرالي يُعاني من أعراض مرضية حادة تحول بينه وبين أن يكون مشروعًا رائدًا، أو مخلصًا، أو مُلبِّيًا

لحاجيات العقل الواعي الذي يميل إلى الانضباط في الاستدلال، والعمق في التحليل، والاتساق مع المبادئ، واحترام القيم وتعظيم التمسك بها.

فالمراقب الواعي إذا تجوَّل في مخرجات التيار الليبرالي، وسار في جنباته، ووقف على أبرز محطاته التي برز فيها للعيان، وسلَّط الأضواء على مرتكزاته المعرفية، تصيبه الدهشة بسبب ما يراه من الفقر الشديد في مُؤهِّلات النمو الصحي، وبسبب ما يلحظه من الهشاشة الكبيرة في مرتكزات شرعية وجوده في الساحة الفكرية.

وسيكتشف أنَّ الليبراليَّة السعوديَّة تُعاني من أزمة فكرية ومنهجية عميقة، أزمة في المصطلح، وأزمة في الخلفيات الفلسفية، وأزمة في السلوكيات اليومية، وأزمة في الالتزام بالقيم، وأزمة في الاتساق مع المبادئ، وأزمة في الاطراد، وأزمة في التوافق بين أُسس الليبرالية وبين قطعيات الشريعة الإسلامية.

وقد استفحلت تلك الأعراض حتى وصلت إلى حالة مُهلكة خرجت عن السيطرة، وتسببت في إنهاك جسده ووصوله إلى حالة مرضية خطيرة، وأضحت تلك الأعراض معوقات حقيقية للحيلولة دون نموه بشكل صحي.

وحتى لا تكون هذه النتيجة مخالفة للواقع، أو مُتَّصفة بالاستعجال والتهور، أوالتسرع في استخلاص النتائج؛ فإنَّا سنبرز أعقد تلك الأزمات التي اتصف بها التيار الليبرالي، وتسببت في تشوه صورته وتعرقل مسيرته، وسنمارس معها التحليل المنبسط، والتفكيك المسترسل والهادئ حتى نتحقَّق من صدق تلك النتيجة.

* **الأزمةُ الأُولى: «إشكاليَّةُ التأسيسِ».**

تبدَّى التيار الليبرالي وهو يحمل اسمًا نشأ في بيئة مختلفة، وتربَّى في محاضن فكريَّة مُغايرة، ومع هذا فهو يُعاني في أصله من اضطراب وقلق في انضباط مفهومه، ومصاب بغموض شديد في تحديد مقصوده، ومشبع بمضامين فكرية وفلسفية تتقاطع مع الإسلام تقاطعًا ظاهرًا.

فليس خافيًا على أحد من المثقفين أنَّ الليبرالية نشأت أول ما نشأت في الفكر الغربي تحت ظروف فكرية واجتماعية محددة، وفي أحوال دينية خاصة، وقد تضمَّنت في حالتها الغربيَّة مبادئ أساسية لا تنفصل عنها، كمبدأ الحرية المطلقة ومبدأ الفردية ومبدأ العقلانية، حتى غدت من المتلازمات في ذهنية القارئ.

وهي بهذه المبادئ تتضمَّن القول بنسبية الحقيقة، وتدعو إلى العلمانية، وفصل الدين عن الحياة السياسية والاقتصادية وغيرها، وتقرر المساواة بين الأديان وحرية التنقل بينها، وتسمح بحرية مزاولة المحرمات القطعية في الشريعة، وتقطع الأخلاق والمبادئ عن الأساسات المرجعية لها سواء الدينية أو غيرها، وتعتقد أنَّ الحرية المطلقة هي المبدأ والمنتهى والباعث والهدف والأصل والنتيجة في حياة الإنسان.

ولمَّا كانت الليبرالية الغربية بهذه الصورة حدث انفصام نكد في التيار الليبرالي السعودي، فقد انقسم في موقفه من حالة الليبرالية الغربية إلى قسمين ظاهرين:

القسمُ الأوَّلُ: مَن لم يُبدِ الإنكار لتلك المضامين، وقرَّر ما تقوله الليبرالية الغربية من أنَّها الانفلات المطلق والحرية الكاملة، والتحرر من كل

قيد، وكرر بعض منتجاتها، كالقول بنسبية الحقيقة وتاريخية الأحكام الشرعية، والانفتاح الكلي لدلالات النصوص وقابليتها لكُلِّ التأويلات.

وفي ضمن هذا القسم ظهرت لنا الليبرالية في مظاهر شاذة جدًّا، ومقالات شنيعة، وصلت إلى درجة إنكار وجود الإله، والاستخفاف بالنبي، والاستهزاء الفاضح بالإسلام، ووصفه بكل ذميمه، كل هذا ظهر تحت مسمى: «**شبكة الليبرالية السعودية**».

القسم الثاني: مَنِ ادَّعى الخصوصية السعودية في مفهوم الليبرالية، وأخذ يقول بأنَّ الليبراليَّة السعوديَّة تتميز عن غيرها في كُلِّ شيء، حتى في المفهوم نفسِه، ورفعوا شعار: «**الليبرالية السعودية ليس كمثلها ليبرالية**».

فقد أدرك هذا القسم فضاعة ما تُؤدِّي إليه الليبرالية في نسختها الغربية الأصلية من مناقضة للإسلام وأصوله، فاضطر إلى أن يُمارس نوعًا من التهذيب، ويجري عمليات تجميلية عديدة؛ حتى يتخلص من الموروث الغربي لها، ويتوصل إلى نسخة مخففة جدًّا، فأبقى على المبادئ الأساسية لليبرالية، وأخذ يبحث عمَّا يُمكن أن يوافقها في النصوص الشرعية، وغدونا نسمع بأنَّ الليبرالية تُعَدُّ من صميم الإسلام؛ لأنَّ الإسلام يحفظ للفرد حريته ويحترم له علقه.

وهذه العمليات التجميلية للمنتجات الغربية ليست جديدة على الساحة العربية، فقد مُورست من قبل في الدعوة إلى الحداثة والدعوة إلى البنيوية وغيرها من المناهج النقدية الغربية، وقُوبلت بإنكار شديد من قبَل عدد من كبار المفكرين العرب، وعدوا ذلك تشويها وتحريفا مغلفا.

وها هو الحال يتكرر في الليبرالية السعودية، فيبدوا أن عمليات التجميل

لم ترضَ كثيرًا من كبار المثقفين، فأنكروا دعوى الخصوص السعودية ووصفوها بالخدعة والأكذوبة، ووصفوا من مارسها بأنَّهم أدعياء ومتسولون.

وقد أبدى بعض المراقبين تحفُّظًا من جهة أخرى، وهي أنَّ الليبرالية السعودية ادَّعت الخصوصية، ولم تُبيِّن لنا معالم تلك الخصوصية ولا الحواجز الفاصلة بينها وبين النسخة الأصلية، ولا القيم التي تقوم عليها، ولا الأسس الفكرية التي تستند إليها، وإنَّما غاية ما ذكروه ممارسات يومية مشتتة يجمعها وصف واحد وهو المضادة للتوجه الشرعي في السعودية.

فغدت الليبرالية السعودية بدون أسوار ولا أبواب يدخل فيها كل من يريد.

وبهذا كله ازدادت الليبرالية غموضًا إلى غموضها، وقلقًا إلى قلقها، واضطرابًا إلى اضطرابها، ممَّا يُؤكِّد مدى الأزمة التي تُعاني منها في بناء مشروعها، وعمق الإشكالية التأسيسية التي أصيبت بها منذ اللحظة الأولى من ولادتها، وهذا كُلُّه كانت له أبعاد كثيرة في كيفية توصيفها وفي منهجية تصنيفها.

* **الأزمةُ الثانيةُ: «التناقضاتُ المتزاحمةُ».**

ركبت العقلية البشرية على التسليم بالمبادئ الفطرية التي تتنافى بشكل قاطع مع الاضطراب والقلق، فالعقل البشري بطبعه يميل إلى الاتساق ويشعر بالارتياح إليه وبالسرور به.

ولكنَّه يفقد ذلك كله حين يكون متابعا للمنتج الليبرالي في السعودية، فنتيجة لانعدام الرؤية الناضجة في قيم الليبرالية، وضبابية الموقف من الأسس الفكرية، فقد وقعت الليبرالية في ممارسات تناقضية عديدة. . تألم منها بعض أتباع التيار الليبرالي نفسه، وكتب فيها مقطوعات رثائية عديدة، ومنها مقطوعة «المكارثيون السعوديون الجدد» يرثي فيها لحال زملائه ويندد فيها بالأوضاع المزرية التي وصلوا إليها من التناقض.

(١) فبينما ينادي التيار الليبرالي السعودي صباح مساء بالحرية الفردية، ويُطالب بفتح الباب لحرية الرأي، ويُؤكِّد على أنَّها الأساس الذي يقوم عليه التطور والارتقاء والوصول إلى النضج المعرفي، فلا يكاد ينتهي من هذا كُلِّه إلَّا وتتهاوى هذه الدعوة في أول محطة من المواجهة، وتجده يتخلى بكل سهولة عمَّا ينادي به، ويمارس الإقصاء ومحاربة الرأي المخالف له بكل صرامة، فكم اشتكى المثقفون من الإقصاء الليبرالي، وكم منعت أصوات جراء الحرب الضارية التي أقمها التيار الليبرالي على الحرية الفكرية.

ولم يكتفِ التيار الليبرالي بمحاربة الحرية بنفسه، بل انتقل إلى مرحلة أخرى، وهي التحريض على المنافذ الإعلامية التي تتيح للرأي المخالف رؤية النور، والدعوة إلى إغلاقها والتضييق عليها ولو بأسلوب متلوي متعسف، وأقرب مثال على ذلك: ما مارسه التيار الليبرالي من تحريض شديد

على قناة المجد لما ظهر من خلالها رأي يخالف التوجه الليبرالي.

ومع ذلك كله فالمتابع لا يجد لأكثر التيار الليبرالي كلامًا عن انتهاك الحرية السياسية وقمع الأصوات التي تنادي بمحاربة الاستبداد وتداول السلطة، وتسعى إلى تحقيق العدالة، ولا نجد لهم كلامًا عمن سلبت منهم حرياتهم بسبب انتقاده للاستبداد والتفرد بالسلطة، كل هذه الموضوعات يسكت عنها التيار الليبرالي، وكأنَّها لا عَلاقة لها بالحرية الفردية!!

ويبدو أنَّ التناقض بين القيم الليبرالية، وبين الممارسات اليومية للتيار الليبرالي بدا يُشكِّلُ كابوسًا مُزعجًا يلاحقه في كُلِّ زمان ويظهر له في كل مكان.

(٢) ويُلاحظ المراقب أنَّ التيار الليبرالي جعل من أبجدياته اليومية الدعوة إلى محاربة التطرف والتشدد والإرهاب، وكرَّر على أسماع الناس بأنَّ هذه المحاربة هي التي تُؤدِّي إلى الاعتدال والاستقرار.. ولكنَّنا نجده يتناقض في مواقفه من التطرف، فقد غضَّ الطرف عن تطرف آخر بلغ من الشطط والشذوذ مبلغًا كبيرًا، والغريب أنَّ هذا التطرف ظهر للناس وهو يحمل اسم الليبرالية السعودية، فقد مورست شناعات دينية تحت ظِلِّ هذا الاسم، فظهر للعيان إنكار وجود الله، والاستهزاء بالنبي، والتشكيك في القرآن تحت مظلة «الشبكة الليبرالية السعودية»، ولم يرَ المراقبون من التيار الليبرالي الحماس النقدي، ولا الكتابة المكثفة، ولا الدعوات المركزة لإنكار هذا التطرف مثل ما رأوه في إنكار النوع الآخر، مع أنَّه في النوع الثاني أوجب على الليبرالية وألزم لأنَّه خرج بنفس الاسم الذي يحملونه وتحت المظلة نفسها.

(٣) ويدعو التيار الليبرالي في كُلِّ محفل، وعند اقتراب معارض الكتاب إلى ضرورة الانفتاح المعرفي والمجتمعي على العالم والسماح بنشر كل مؤلف من غير تضييق عليه أو تحريض، ويسعى إلى إلغاء الرقابة على المنتجات الورقية وغيرها.. ولكننا نفاجأ بأنه في بعض خطاباته يتبنى الدعوة إلى الرقابة المشددة على منتوجات التوجه الديني من الكتب والمجلات والأشرطة والمواقع والقنوات والبرامج، ويدعو ولو بطرف خفي إلى التضييق عليها، وتكثيف الرقابة والمراقبة.

(٤) ولا يكاد يهدأ أكثر التيار الليبرالي من توجيه الذم إلى المجتمع ووصفه بأنَّه متخلف لم يعرف التطور ولم يذق طعم التقدم، ولم يعش الارتقاء، وأنَّه ما زال يعيش في عصر التقييدات المكانية والزمنية، وأنه لم يخرج عن البداوة والقبيلة.. ثم نجد ذلك الذم يقف عند دائرة المجتمع فقط، ولا يصل إلى السلطة الحاكمة، بل يصل في بعض المظاهر إلى الإطراء من شأن السلطة والإعلاء من رقيها وتقدمها، مع أن السلطة جزء من المجتمع، بل هي أحد الأسباب التي أدَّت إلى حدوث التخلُّف في المجتمع وإلى استمراره.

(٥) ويشن عدد من التيار الليبرالي حملة لا هوادة فيها على التصنيف الفكري للمجتمع، ويُعلن الإنكار القاطع لتقسيم المجتمع إلى تيارات معرفية متدافعة، ويصور ذلك على أنَّه أحد النواقض الكُبرى لمفهوم الوطن الواحد، ولكن المراقب للمنتج الليبرالي يجد حُضورًا مُكثَّفًا للتصنيف والتقسيم، فهو من أكثر التيارات التي تقسم المجتمع إلى متشدد ومعتدل، ومتطور ومتحجر، ومتفتح ومنغلق، وعقل أحادي وعقل تعددي، وغيرها من التصنيفات التي لا

يكاد تخلو منها الصحافة الليبرالية.

(٦) وقد اعتبر عدد من التيار الليبرالي الاختلاف الثقافي والمجتمعي والواقعي أحد الموانع التي تمنعنا من الاعتماد على التراث الإسلامي، فهو نشأ في بيئة مختلفة عن بيئتنا، وفي نطاق فكري مختلف عن فكرنا، وبالتالي فلا داعي لاجتراره واستهلاك الوقت في إحيائه - كما يقولون -، ولكنَّنا في المقابل نسمع صباح مساء دعوات مُؤكِّدة على ضرورة الاقتراض من التراث الغربي وفتح الأبواب أمام الانغماس في أمواجه المتلاطمة، مع أنَّه هو الآخر مختلف عنا في كل الجوانب التي ذكرها التيار الليبرالي في تحييد التراث الإسلام!

ومن جهة أخرى يشهد المتابع للمنتج الليبرالي حضورًا مُكثَّفًا للدعوة إلى الانفتاح على التراث الإنساني وضرورة الاستفادة مما فيه من قيم ومبادئ - ولا شَكَّ أنَّ هذه دعوة صائبة في أصلها -، ولكنَّنا في المقابل نلمس تقليلًا وتحقيرًا من التراث الإسلامي وإعراضًا ظاهرًا عنه، ومحاولة لصرف الأنظار عنه، وكأنَّه ليس تراثًا إنسانيًا أيضًا، وكأنَّه لم يقدم أي معنى من معاني الإنسانية.

(٧) ويستمر التيار الليبرالي في تناقضه، وذلك أنَّه أكثر مَن يتهم الآخرين بأنَّهم يزعمون لأنفسهم امتلاك الحقيقة ويصف من يفعل ذلك بالتحجر وضيف الأفق والخروج عن الواقع، ولكن المراقب الواعي إذا تجول في المنتج الليبرالي يجد أنَّه من أشد التيارات التي تسلك مسلك مَن يرى أنَّ الحقيقة لا تخرج عمَّا يقول، ومَن يرى أنَّه لا أحد يمتلك الحقيقة غيره، ويتجلَّى ذلك في عبارات القطع والجزم، والتجهيل والتخطئة الجازمة

والمؤكدة لأقوال مَن يخالف توجهاته، فإذا كان هذا الأسلوب لا يُمثِّل امتلاك الحقيقة، فما الذي يُمثِّلها إذن؟!

(٨) ويُقلِّل بعض التيار الليبرالي من أهمية الدعوة إلى المحافظة على الخصوصية الفكرية والمجتمعية، ويهون من أهمية الحفاظ على الهُوية المعرفية، ويستهجن فكرة الغزو الفكري ويعدها خيالًا مُصطنعًا، بحجة أنَّا نعيش في عصر العولمة الذي أضحى العالم فيه قرية واحدة، ولكنَّنا في المقابل نجده يقول إنَّ الليبرالية السعودية لها خصوصيتها التي لا يُشاركها فيها حتى الدول العربية، فهي ليبرالية ليس كمثلها ليبرالية؛ لأنَّها تتمتع بخصوصية وهُوية صارمة لا تقبل الاختلاط بغيرها!

إنَّ هذه الممارسات المتناقضة وغيرها ممَّا لاحظها المراقبون استشرت في جسد الخطاب الليبرالي حتى وصلت على درجة الازدحام، وهي تُؤكِّد مدى المعاناة المعرفية التي يُعاني منها، وتشير إلى مقدار الأزمة المعرفية المخيمة عليه، وتقيس كمية القلق الثقافي الذي تحدثه في الساحة الفكرية، وتظهر الكثافة الضبابية التي خيَّمت على أُسس الليبرالية.

وإذا رجعنا إلى الاستقراء التاريخي لنستجلي الدلالات التي تستخلص من كثرة التناقضات وتزاحمها في مشروع ما؛ فإنَّا نجدها تدلُّ: إمَّا على تفتت أصول المشروع وهزالتها، وإمَّا على ضعف تصور صاحب المشروع لها، وإمَّا على ضعف إيمانه بها وقلة تصديقه بمضمونها وفائدتها، وبالتالي يخالفها في ممارساته اليومية، وكُلٌّ واحدة من هذه كفيلة بالتسبب في إفلاس المشروع وتعثُّره.

والتيار الليبراليُّ بهذه التناقضات يكون فاقدًا للمشروعية المعرفية،

وخاليا من مُؤهِّلات النجاح الفكري؛ لأنَّه مُفتقر إلى أوليات المنهجية المنتجة وأبجديات الأُسس الأصلية التي تقوم عليها المشاريع المقنعة لأصحاب العقول المتسائلة.

ومن المستغرب حقًّا أنَّ التيار الليبرالي ما زال مُصرًّا على المضي قُدمًا في مزاولة تلك التناقضات، مع كثرة الأصوات الثقافية المنادية بالإنكار والتشنيع على صنيعهم، والمحذرة من الآثار الفكرية والثقافية التي تحدثها تلك المزاولات في الساحة، ولكنَّه ألقى بكل الأصوات وراء ظهره، وكأنَّه يقول: ما أُريكم إلَّا ما أرى وما أهديكم إلَّا سبيل الرشاد!

★ **الأزمةُ الثالثةُ: «التضليلُ المعرفيُّ».**

من أساسيات الوعي الفكري التي يمثل المساس بها انخرامًا خطيرًا في البنية التحتية: احترام الفكرة نفسها، وصدق التعامل معها، وتقدير عقل المتلقي لها، ومتى ما حدث تجاوز لهذه المبادئ؛ فإن الفكر يتوجَّه مباشرة إلى التضليل والتزييف والتلاعب والانحطاط والتشويه.

والمتابع للمنتج الليبرالي، والمُطَّلع على العملية التفكيرية التي يمارسها في تعاطيه مع القضايا التي يسعى إلى تكريسها ونشرها في الوسط الثقافي السعودي يجد أنَّ لديه انزلاقات خطيرة في تصوير الحالة الفكرية، وفي منهجية التعامل معها، وفي طريقة تركيب النتائج واستخلاصها.

وقد تسببت هذه الانزلاقات في تضليل الوعي المجتمعي، وإبعاده عن الحقيقة، وإقامة حواجز غليظة تحول دون الرؤية الناضجة للواقع.

فالمتابع الواعي يجد أنَّ أكثر التيار الليبرالي لا يفرق بين الغلو والتطرف وبين مظاهر التديُّن الصحيحة، فيبدو للعيان أنَّه لا يفرق تفريقًا واضحًا بين من يتبنى فكر التطرف والغلو والتكفير وبين المتدين المتمسك بالشعائر الظاهرة، وأخذ يدخل في التطرف قضايا شرعية صحيحة لا عَلاقة لها بالتطرف، وأخذ ينقد المتطرفين والغلاة في مسائل شرعية ليست هي سبب حصول الغلو والتطرف لديه، وهذا كُلُّه تسبب في تضليل مفتعل لا حقيقة له.

ويجد أيضًا أنَّ التيار الليبرالي لا يُفرِّق بين التقدُّم والتطور والارتقاء الحضاري وبين منتجه الفكري والصحفي، وبالتالي فكل من ينتقد منتجه، أو يتحفظ عليه، سواء في قضايا المرأة أو غيرها؛ فإنه يُصَوَّر على أنَّه مخالف للتقدم والتطور، وأنَّه معادٍ للمعاصرة ويدعوا إلى التخلُّف والعيش في

الظلام، وأنَّه محارب للعدالة والمساواة، ولديه أزمة في علقه وقلبه! وكلُّ هذا نوع من التضليل الفكري المفتعل.

وإذا حاول المتابع أن يقوم بعملية استقرائية للصحافة الليبرالية؛ ليتعرف من خلالها على الهموم المسيطرة على منتجها سيجد أنَّها في أغلبها منصبة على موضوعات محدودة جدًّا كموضوع عمل المرأة، والإرهاب، وآراء بعض الدعاة، وهذا الطرق المكثف، والتناول المركز يُؤدِّي إلى التضليل الفكري بشكل ظاهر؛ لأنَّه يوجه المشهد الثقافي إلى خانات محددة لا تُمثِّل كُلَّ إشكالياته الحقيقية، ولا كُلَّ أزماته المُلحَّة.

وإذا استمر تجوال المتابع في ساحات المنتج الليبرالي سيجد نوعًا آخر من التضليل المعرفي، سيجد أنَّ الخطاب الليبرالي انتقى نوعًا من العلماء وطلبة العلم ممن يتوافق مع بعض أطروحاته، وجعلهم الممثلين للنضج الشرعي، وصور للقراء بأنَّهم هم الذين يُمثِّلون الاعتدال والعلم الحقيقي، وأنهم المنقذ للأمة مما تعانيه من تخلف، وسعى إلى إبرازهم وإظهارهم، بل وصل الحال إلى عقد تراجم شخصية لبعضهم.

وإذا حاول المتابع أن يتعرف على أسباب ذلك لا يجدها ترجع إلى التمكن العلمي، ولا إلى النضج الاستدلالي، ولا إلى الخبرة في الاستنباط، ولا إلى الإتقان في الملكة العلمية، ولا إلى الثراء في النتاج العلمي، وإنَّما إلى أنَّه قال قولًا يُوافق الخطاب الليبرالي، أليس هذا تضليلًا للفكر وتلبيسًا على المتلقي؟!

وتتبدى علمية التضليل المعرفي في مجال آخر، فإنَّ الخطاب الليبرالي حين أراد أن يبحث عن المؤيدات الشرعية لمواقفه، قام بحملة تشريعية

كبيرة، ولكنَّه وقع في أخطاء بحثية عديدة، نتيجةً لضعف المعرفة بالعلوم الشرعية، ونقص الأدوات البحثية لديه، من أفتكها: الانتقائية الاستدلالية، بحيث إنَّه لا يستقرئ النصوص الشرعية؛ ليستخرج من مجملها حقيقة ما تدلُّ عليه، وإنَّما انتقى منها ما يراه يدلُّ على قوله.

ولأجل هذا لما اقتنع بعض الخطاب الليبرالي بأنَّ النص الشرعي منفتح على كل الدلالات، وأنه قابل لكل التأويلات، وأراد أن يشرعن لهذه النظرية، ويبحث لها عن مستند في التراث، انتقى مقولة علي ﷺ للخوارج، حين قال لهم: «إنَّ القرآن لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال»، وتوصَّل من خلالها إلى أنَّ عليًّا يقول بنظرية انفتاح الدلالة، ونسي أنَّ عليًّا ﷺ أرسل ابن عباس ليناظر الخوارج فيما فهموه من القرآن، وليُبيِّن لهم أخطاءهم، ونسي أنَّ عليًّا قاتل الخوارج لمَّا كفَّروا المسلمين بناء على ما فهموه من القرآن، نسي كُلَّ هذا، وتوقَّف عند تلك المقولة فقط.

أليس هذا تضليلًا للفكر، وتلبيسًا على المتلقي؟!

ويجد المتابع تضليلًا آخر لدى الخطاب الليبرالي؛ فإنَّه يجد في المنتج الليبرالي زيادة طافحة في جرعة التضخيم للأمور إلى درجة الخروج بها عن الواقع والتصادم مع المحسوس، فقد مارس عدد من التيار الليبرالي تضخيمًا موسعًا لبعض الأفكار التي دعى إليها بعض الدعاة والشرعيين - بغض النظر عن القول بصحته أو خطئه - حتى وصل إلى درجة التمويه على عقلية القارئ والاستخفاف به، وأقرب مثال على ذلك: التشويه المفتعل الذي مورس على الدعوة إلى هدم الحرم وبنائه على شكل يحقق فك الاختلاط بين الرجال

والنساء، فقد أصر الخطاب الليبرالي على تصوير هذه الدعوة على أنَّها دعوة لهدم الكعبة نفسها!!

ومن مشاهد التضليل المعرفي التي يجد لها المراقب حضورًا مُكثَّفًا في الخطاب الليبرالي: السعي إلى تحويل عدد من الشعائر والعبادات الدينية إلى عادات اجتماعية وتفريغها من البعد الديني وربطها بالأوضاع التاريخية والمحلية؛ حتى يسهل تجاوزها والقدح فيها، كما هو الحال في تصوير الحجاب على أنَّه عادة من العادات الاجتماعية، وليس من الشعائر الدينية.

وهذه العملية التضليلية مارسها الخطاب العلماني العربي في قضايا كثيرة كقضية الميراث، وقضية الحجاب، وقضية الحدود الشرعية، وقضية الطلاق، وقضية القوامة، وقضية تعدد الزوجات، وغيرها، وهاهو الخطاب الليبرالي السعودي يعيد تلك التجربة ولكن بجرعة مخففة.

وإذا تابع المراقب توصيف الخطاب الليبرالي للمشاريع النقدية التي ظهرت في الفكر العربي كمشروع محمد أركون، ومشروع حسن حنفي، ومشروح محمد الجابري، ومشروع نصر حامد أبو زيد؛ فإنَّه سيقف على تضليل معرفي من نوع آخر، فبعض الخطاب الليبرالي السعودي وصف أصحاب تلك المشاريع بالأوصاف الاطرائية العالية، وصفهم بأنَّهم أكبر المجددين في الإسلام وأنَّهم من حكماء المسلمين الكبار، وأنَّ مشاريعهم تمثل فتحًا جديدًا للفكر الإسلامي، وهو بذلك كُلِّه يُمارس تضليلًا معرفيًا على عقلية القارئ؛ لأنَّه لم يراعِ مقدار الوعي الذي وصل إليه العقل العربي ولا مقدار الحاسة النقدية التي استطاع الارتقاء إليها، ولم يلتفت إلى كمية

الجهود البحثية التي قام بها الخطاب العربي بجميع أطيافه - سواء العلمانية أو الإسلامية - في نقد تلك المشاريع.

فالمستقرئ للساحة الفكرية يجد أنَّ تلك المشاريع النقدية قُدِّمت حولها بحوث علمية جادة أظهرت ما فيها من الخلل المنهجي الغائر في البنية المعرفية والبحثية لديها، وأبرزت ما احتوت عليه من الأخطاء التاريخية والتراثية، وأبانت ما فيها من المخالفة الصريحة لقطعيات الإسلام، وما تضمَّنته من الانزلاقات الاستدلالية والنتائجية، وكشفت مقدار التحريف الذي وقعت فيه سواء في التراث العربي أو الغربي، وبيَّنت آثارها الفكرية المدمرة للفكر والمعرفة، ولكن الخطاب الليبرالي يتعالى على كُلِّ هذه الجهود، وكأنَّه ليس لها وجود!

إنَّ شيوع هذه الممارسات التضليلية في الساحة الفكريَّة له آثار سلبية مميتة، فهي من أقوى الأسباب التي تؤدي إلى حدوث القلق والفوضى بأنواعها، فوضى في تصوير أقوال الآخرين، وفوضى في موزين النقد والتقييم، وفوضى في بناء المواقف وتركيب النتائج.

★ **الأزمةُ الرابعةُ: «القطيعةُ المُتصلبةُ».**

تحتاج المناهج الإصلاحية في مسيرتها إلى أساسات متينة تبنى عليها، وإلى ركائزَ قوية تستند إليها، سواء كانتَ دينية أو اجتماعية أو تاريخية أو فكرية، ومتى ما فقدت شيئًا من هذه الركائز؛ فإنَّها منتهية على السقوط والفشل.

والمتابع للخطاب الليبرالي السعودي بهدوء والمتلمس للأبعاد النفسية والفكرية التي تكمن في مظاهره، يجد أنَّه فاقد لكُلِّ تلك الأساسات، فهو يعاني من قطيعة شعورية متصلبة مع المجتمع؛ لأنَّه يعيش حالة انعزال مع بعض أصوله الدينية، وحالة انعزال مع تاريخه وتراثه، وانعزال مع بعض رموزه وقيادته الفكرية، وقطيعة مع كثير من قيمه.

* **وهناك مؤشرات عديدة تؤكد هذه الحالة الانعزالية:**

ومن تلك المؤشرات: أنَّ الخطاب الليبرالي ظهر للمتابعين بالقدح في الرموز الدينية في المجتمع، ومارس معها حالة نقدية واعتراضية عارمة، وزاول عمليات اعتراضية على الحالة الدينية بشكل مكثف، وأظهر الاستخفاف بالعلماء وبموافقهم ووصفهم بأوصاف قاسية، وبذل جهودًا في محاولة إسقاط منزلة العلماء واخفاء دورهم.

وقد قامت الأقلام الليبرالية بتوجيه حملات نقدية وإسقاطية متتالية على عدد كبير من علماء الاتجاه الشرعي لما أبدى ما يخالف قولهم، كل ذلك مع فقر شديد في المستندات الشرعية وضعف بين في اللغة الشرعية.

وهذه الحملات أدت إلى حدوث القطيعة بين التيار الليبرالي وبين

المجتمع؛ لأنَّ كل مجتمع في الوجود لا بد أن يكون لديه رموز يتعلق بهم ويصغي إليهم.

ونوعية تلك الرموز تختلف باختلاف طبيعة المجتمعات، فالمجتمعات التي تغلب عليها الحالة المادية تتخذ رموزًا تمثل هذه الحالة، يعد المساس بها قدحًا في مشاعر المجتمع واستخفافًا بعقله وذوقه، والمجتمعات التي تغلب عليها الحالة الدينية تتخذ رموزًا تمثل هذه الحالة، يعد المساس بها قدحًا في مشاعر المجتمع، واستخفافًا بعقله وذوقه.

ومن المؤشرات الدالة على القطيعة الشعورية لدى التيار الليبرالي مع المجتمع: غياب الاهتمام بأعقد المشكلات التي يعشها المجتمع، وتهم قطاع عريض منه، فالمتابع للصحافة الليبرالية يجد فيها خفوتًا كبيرًا في التحدث عن ظواهر تعد من أكبر الهموم التي يتحدث فيها الناس، ويمثل وجودها خللًا دينًا ومجمعيًا كبيرًا، كمشكلة الفقر وارتفاع معدلات البطالة في الشباب، وارتفاع معدلات الجريمة والسرقة والسطو وجرائم الزنا، وزيادة معدلات الطلاق، والتلاعب بالمال العام والحقوق المشتركة، واستشراء الفاسد الإداري والرشوة، وغيرها من الإشكاليات التي تفاجئنا الصحافة اليومية بمعدلاتها المرتفعة.

والمتابع للخطاب الليبرالي لا يجد حضورًا يتناسب مع ضخامة هذه الإشكاليات، وإنَّما يجده يتمحور غالبًا حول إشكاليات عمل المرأة ومواجهة الإرهاب، إلى درجة الإملال، وهذا التمحور يشعر المتابع المدرك للوضع الاجتماعي أن التيار الليبرالي يعاني من الانتقائية الشديدة فيما يطرح

ويناقش، وأنَّه ليس مهمومًا بالارتقاء بمجتمعه وحل ما يُعانيه من أمراض وأزمات حقيقية.

ومن مؤشرات القطيعة الشعورية لدى التيار الليبرالي مع المجتمع: أنَّ الخطاب الليبرالي معرض إعراضًا تامًّا عن التعايش مع الأحداث المؤلمة التي تمر بالأمة الإسلامية، فقد عاشت المجتمعات الإسلامية حالات محزنة، ومواقف مبكية، جراء الأحداث الأليمة التي مرَّت بإخوانهم المسلمين في فلسطين والعراق وفي غزة وغيرها، وتألموا على ذلك غاية التألم، بينما نجد بعض الخطاب الليبرالي يتغافل عما يحدث، وكأنَّه يعيش في كوكب آخر، ولا يجده الناس إلا في التعليق على فتوى بعض العلماء، أو في التحريض على مظهر من مظاهر التدين في المجتمع، أو في النقد لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو في التطبيل لقرار سياسي ولو كان استبداديا، أو في التلميع لمفكر علماني ناقد للفكر الإسلامي.

وحين حزن المسلمون لنبيهم ﷺ لمَّا تطاول عليه الرسامون، وصوروه بصور لا تليق به، وأظهروا تألمهم وحزنهم عليه، ظهرت من بعض التيار لليبرالي مواقف تقلل من شناعة هذا الحدث الذي هز كيان الأمة، وتنكر على الأمة بأنَّها أعطت الأمر أكبر ممَّا يستحق، بل حمل بعضهم المسلمين مسؤولية تلك الشناعة، وظهر لدى البعض الآخر ركودًا كتابيًّا كبيرًا في التعامل مع هذه الحادثة الأليمة، فهل تحمس الخطاب الليبرالي لنقد تلك الممارسات، كما تحمس لنقد بعض الدعاة والعلماء لمَّا أظهروا بعض أقوالهم؟!

إنَّ المراقب الذي يمتلك قدرًا بسيطًا من الوعي لا يكاد يجد في مثل هذه الممارسة إلَّا أنَّها دليل على مقدار القطيعة التي يعيشها التيار الليبرالي مع مجتمعه.

كان المجتمع يتمنى أن يجد تلك الحماس في التصدي لمن أساء إلى وحي ربهم، وقدح في نبيهم ﷺ كان المجتمع يتمنى أن يجد حرفًا واحدًا في نقد من دعا إلى ضرب الكعبة بقنبلة نووية، ولكنَّه تفاجأ بأنَّ حماسة التيار الليبرالي ليست موجهة إلَّا إلى الداخل والشأن الديني فقط!

ومن آخر الأحداث المؤلمة التي زاد فيها بعض الخطاب الليبرالي من القطيعة بينه وبين المجتمع: ما حصل من إغلاق حلقات تحفيظ القرآن في مكة وجدة، فقد مثّل هذا الفعل جرحًا عميقًا تألم منه المجتمع، وثارت أحزانهم على كتاب ربهم، ومع هذا بادر بعض الخطاب الليبرالي إلى مباركته وتأييده، ودافع عنه ولمعه وكأنه فتح لم يقع للأمة مثله في التاريخ!

ويزيد من الهوة الانعزالية التي يعيشها الخطاب الليبرالي مع المجتمع: ما يلحظه المراقبون من طغيان روح التبعية للثقافة الغربية، وما يشهده المتابعون من الاستلاب المعرفي للفكر الغربي ولمن تأثَّر به؛ فإنَّا نشهد إطراء عاليًا للحالة الغربية وحضورًا مُكثَّفًا لرموزها، كمثل «فوكو، وهيجل، وكانت، وريكور، ورسل، وجاك دريدا»، ونجد في المقابل حالة نقدية للتوجه الشرعي وتقليلًا من رموزه من الدعاة والعلماء وتحقيرًا بالغًا للتراث.

واجتماع هذه الأنواع من القطيعة في الخطاب الليبرالي يدلُّ أنَّه يعاني من فقدان الأساسات المركزية التي يقوم عليها أي مشروع فكري ناضج مثمر؛ لأنَّ المشروع الذي اجتمعت فيه تلك الانعزالات يكون فاقدًا للبعد الاجتماعي، وفاقدًا للبعد التاريخي، خاليًا من البعد الديني، وخاويًا من البعد الفكري، فهو بنيان لم يقم على أساس ولم يرتكز على قواعد حقيقية.

★ **الأزمةُ الخامسةُ: «التفتت الأخلاقي».**

يجدُ المتابع للمنتج الليبرالي حضورًا طاغيًا للنماذج المتنافية مع أخلاقيات الفكر الراقي، ويقف على إزهاقات للمبادئ الأخلاقية التي تمثل العمود الفقري لأي منتج ثقافي ناضج.

فقد وجدت الألفاظ الشوارعية التي يستعملها عادة المراهقون، كلفظ «**اللقافة، والصفاقة والخبالة والسذاجة والنذالة**» محاضن مريحة في الصحافة الليبرالية، فترعرعت هذه الألفاظ، ونمت بشكل ظاهر بسبب استدعاء التيار الليبرالي لها واعتماده إياها في تداوله الصحفي والفكري.

وكم مرَّت على المتابع مشاهد محزنة انتهكت فيها الصحافة الليبرالية الذوق الثقافي العام وتجاوزت فيه حدود الاحترام للآخرين، ونزلت به إلى مستوى مُتدنٍ جدًّا؛ فإنَّ بعض التيار الليبرالي لا يتردد في وصف من يخالفه، ولو كان شيخًا كبيرًا أو عالمًا مشهورًا أو مُثقَّفًا مرموقًا، بأنَّه مصاب باللقافة أو الصفاقة، أو بأنَّه «**تسيل من وجهه حماقات الدينا**»، أو أنَّه «**يحمل فكرًا متعفنًا**»، أو أنَّه «**ليس لديه إلَّا ثقافة الصديد والضحالة**»، أو بأنَّ عقله منتن.

كل هذه الألفاظ وغيرها يقف عليها المتابع في الصحافة الليبرالية وتمر عليه بشكل مستمر.

ولو قمنا باستقراء مُبسطٍ للمنتج الليبرالي؛ لنتحقق من الطريقة التي يفكر بها، والنفسية التي يتعامل بها مع المخالفين لأطروحاته، والألفاظ التي يستعملها في التعبير عن مشاعره ومواقفه؛ فإنَّا سنصل إلى أنَّه يعاني من التشنج، والتوتر، وفقدان التوازن، وأنَّه يسعى - غالبًا - إلى «**شيطنة المخالف له**».

ويُؤكِّد هذه النتيجة ما قام به بعض المتابعين من عملية استقرائية، درس من خلالها الحالة النقدية التي مارسها الخطاب الليبرالي ضد د/ سعد الشثري،

حين أبدى رأيه في جامعة كاوست، وقد ظهر من خلال الدارسة بأنَّه أبدى في ذلك المشهد حالة انفعالية شديدة، انتهكت من خلالها كل المقومات الأخلاقية وتجاوزت فيها كل الحدود والمبادئ التي يقوم عليها الفكر الناضج.

فقد وصف د/ سعد الشثري بأنَّه المعطل لمشروع التقدم، وأنَّه يسعى ضد الحياة، وأنَّه العاشق للركود والتخلف، والمناقض لأوامر الملك والمبدد لأحلامه! وأنَّه لا يعرف من الحياة إلَّا ذيل البعير، وأنَّه يسير ضمن الأفكار الضلامية، وأنَّه خرج ضمن سياق التطرف الذي خرجت منه الحركات الإرهابية، وأنَّ موقفه أخطر من إنفلونزا الخنازير، وأنَّه بموقفه ذلك داخل ضمن دائرة شيوخ المسيار والمسفار، وأنَّه لا يروق له إلَّا نموذج الإمارة الطالبانية.

كُلُّ هذه الحالة الانفعالية حدثت في مشهد واحد فقط، وقد تكررت هذه الحالة بنفس الصورة في مشاهد فكرية أخرى.

وهذا كُلُّه يُؤكِّد مدى الفقر الأخلاقي الذي يعيشه الخطاب الليبرالي، ويصور مقدار التفتت الذي ينخر في بنية ذلك الخطاب وفي مبادئه، ويصور للقارئ حجم الانحطاط السلوكي الذي يمارسه مع المخالفين له.

وما زال الباحثون والمثقفون يرصدون الأزمات الفكرية والسلوكية التي يعيشها التيار الليبرالي السعودي.

ومن آخر العمليات النقدية التي أحدثت حراكًا فكريًا كبيرًا: العملية التي قام بها د/ عبد الله الغذامي، فقد تناول المنتج الليبرالي بالتفكيك والنقد، وأبرز ما فيه من التناقضات مع أصول الليبرالية نفسها، وأبدى ما وقع فيه الليبراليون من خلط بينها وبين الإصلاح، وبين بأنَّهم ادعوا إنجازات ومبادئ قيمية ليست خاصة بهم.

وما قدمه الغذامي يمثل بلا شَكٍّ حدثًا كبيرًا، وضربة قوية أبرزت إشكالية عميقة متجذرة في الخطاب الليبرالي، حيث إنَّه صادر من مفكر يتبوأ منزلة عالية في الساحة، ولديه أصول فكرية واضحة، ويمتلك إيمانًا كبيرًا بمبادئه.

ولكن يلحظ المراقب أنَّ الغذامي كان مُتوجِّهًا في نقده لليبراليين، وليس لليبرالية نفسها، فهو لم يكن ناقدًا لليبرالية كفكرة ومنهج، ولم يتعرض لأصول الليبرالية ومبادئها، ولم يفكك ما تتضمنه من أفكار ومضامين معرفية، ولم يبين للقراء مدى اتساقها وصحتها في نفسها ولا مدى معارضتها لأصول الشريعة الإسلامية.

فالغذامي حين نقد الليبراليين نقدهم لأجل أنَّهم لم يلتزموا بأصول الليبرالية كما هي، ولم ينقدهم لأجل أنَّهم تبنَّوا أصولًا خاطئة، أو تمسكوا بمبادئ تخالف الشريعة، وحين غضب من الشبكة الليبرالية، لم يبنِ غضبه على ما فيها من شذوذ فكري وديني، إنَّما لأنَّهم حاربوا الحرية في الفكر.

ومع أنَّ ما ذكره الغذامي عن الليبرالية صحيح، إلَّا أنَّه ليس هو كل ما عند الليبرالية، بل ليس هو أخطر وأفضع ما ظهر في منتجها الفكري.

وحين يستمع المراقب لنقد الغذامي لليبرالية يدور في ذهنه سؤال مشروع، وهو: إذا وُجدت الفكرة الليبرالية الحقيقية كما هي في الفكر الغربي، ووُجد مَن يتمثلها بشكل حقيقي وتام، فهل سيوجه الغذامي سهام نقده على هذه الحالة؟!! وهل سيكتب مقالات نقدية فيها؟!! وهل سيسعى إلى تقويضها وتحجيمها؟!!

إنَّ المراقب الواعي لن يخرج بجواب واضح من خلال ما قدمه الغذامي في محاضراته ومقالاته عن هذه الأسئلة.